203
I
71
908

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

LV

(JANVIER A JUIN 1903)

66858
30/10/05

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1903

B
2
R4
t.55

L'AUTOSCOPIE INTERNE

Nous n'avons normalement qu'une représentation très faible de nous-mêmes, soit que nous considérions nos attitudes, nos gestes, nos expressions de physionomie, c'est-à-dire notre personne extérieure, soit que nous considérions nos différents organes dans leurs modifications fonctionnelles, c'est-à-dire notre personne intérieure.

Lorsque nous nous représentons tout ou partie de nous-mêmes extérieurement, c'est par le souvenir des images visuelles, soit directes pour les parties accessibles à notre vue, soit indirectes, au moyen des glaces, de photographies, etc., pour celles qui sont hors de notre champ visuel.

Or il est des cas dans lesquels on peut se représenter soi-même, soit d'ensemble, projeté au dehors, sous forme d'hallucination autoscopique dont, après Féré, j'ai rapporté [1] un assez grand nombre de cas, soit tout ou partie de ses organes internes dans leur forme, leur situation et leur fonctionnement. C'est à ce dernier phénomène que je donne le nom d'autoscopie interne, par opposition au premier, l'hallucination autoscopique, auquel j'ai donné celui d'autoscopie externe, ces deux ordres de phénomènes me semblant de même nature et de même mécanisme.

Ce pouvoir de voir ainsi en nous-mêmes n'est pas un fait absolument nouveau. A l'état physiologique il se produit quelquefois pendant l'inconscience du sommeil sous la forme de ce qu'on a appelé les rêves prémonitoires. Le sujet se voit atteint d'un mal local, dont à l'état de veille il n'existe encore aucune manifestation, et qui n'éclate que plus tard. Mais sans parler de ces faits qui pourraient prêter à discussion, il est une circonstance dans laquelle le phénomène de l'autoscopie interne se produit d'une façon très caractéristique, c'est le sommeil hypnotique, et particulièrement dans certaines conditions que nous aurons à analyser plus loin.

Les anciens magnétiseurs l'avaient du reste signalé, comme tant d'autres faits que leurs interprétations trop fantaisistes ont contribué à laisser tomber dans l'oubli. Le baron du Potet, par exemple, dans ses *Leçons sur le magnétisme* (p. 43), cite les phrases suivantes

1. Voir *Bulletin de l'Institut Psychologique Int.*, janv.-fév. 1902.

du comte de Rederer touchant l'état des sujets hypnotisés : « Les yeux sont fermés et ne voient plus, mais il a une vue que l'on peut appeler intérieure, celle de l'organisation de son corps, de celui de son magnétiseur et des personnes avec lesquelles on le met en rapport. Il en voit les différentes parties, mais successivement, et à mesure qu'il y porte son attention il en distingue la structure, les formes et les couleurs ».

Il y a sans doute exagération quand il parle de la vision qu'a le sujet de l'organisme des personnes qui l'approchent, mais en ce qui concerne celle de son propre organisme, les faits que nous allons examiner tout à l'heure la mettent, je crois, hors de doute.

Du Potet rapporte d'ailleurs dans le même ouvrage une observation (p. 403) dans laquelle le phénomène de l'autoscopie interne est signalé, mais d'une façon accessoire. « Rendez compte, dit l'expérimentateur à un sujet hypnotisé, de votre prescience de somnambule, de vos visions. — Je ne saurais, répond-il; les objets dont on me parle s'offrent à moi comme un tableau; je les vois, je les sais. — Vous voyez donc l'intérieur de votre corps? — Parfaitement. »

Dans mon ouvrage sur *la Genèse et la Nature de l'hystérie*[1], j'ai montré que les hystériques, quand ils recouvrent dans le sommeil hypnotique la sensibilité de leurs organes, ont connaissance de toutes les modifications qui s'y produisent, et que le cerveau lui-même se comporte à cet égard comme tous les autres viscères; sa partie frontale — que j'ai appelée le cerveau psychique — ayant connaissance des modifications qui se passent dans les centres des parties moyennes et postérieures, que j'ai appelées par contraste le cerveau organique. J'ai montré en outre que lorsque les organes sont atteints d'anesthésie, le sujet peut agir volontairement sur eux, et que les muscles lisses, qui à l'état normal, pendant la veille consciente, sont considérés comme échappant à l'action de la volonté, lui sont au contraire soumis pendant le sommeil hypnotique, à la condition que les organes dont il font partie soient à un degré quelconque d'anesthésie et de fonctionnement diminué ou arrêté. Dès que l'organe a recouvré sa sensibilité normale et son fonctionnement complet, le sujet cesse d'avoir connaissance de sa situation et de l'état de son fonctionnement, sauf d'une façon très vague comme nous l'avons à l'état normal de veille, et il cesse également de pouvoir agir volontairement sur les muscles lisses.

Il ressort de tous les faits que j'ai rapportés que pendant le sommeil hypnotique, sous l'influence de la restauration de la sensibi-

1. P. 474 et 489.

lité, soit des membres, soit des viscères, le sujet a conscience de toutes les modifications de son organisme dont à l'état normal il est inconscient, et que dans ces mêmes conditions il peut, grâce à cette conscience de son organisme, agir sur son fonctionnement et l'activiver non seulement au moyen de ses muscles striés, volontaires, mais aussi de ses muscles lisses, considérés comme non soumis à sa volonté et qui le sont en effet à l'état normal.

Mais c'est au Dr Comar que revient l'honneur d'avoir dressé et publié les premiers cas les plus caractéristiques et irrécusables d'autoscopie interne, qui viennent confirmer et compléter mes propres observations, et jeter un jour nouveau sur le mécanisme non seulement des phénomènes hystériques, mais plus encore sur la physiologie cérébrale et la psychologie.

Ces observations du Dr Comar ayant été faites au cours du traitement de l'hystérie par la méthode que j'ai indiquée, et dans des conditions identiques à celles dans lesquelles j'avais constaté moi-même les faits que je rappelle plus haut, je demande la permission de dire en quelques mots en quoi consistent et l'hystérie, et la méthode que j'ai préconisée pour en faire disparaître les accidents et les stigmates. Cela est d'ailleurs indispensable pour comprendre ce qui va suivre.

L'hystérie est constituée par un trouble fondamental de l'écorce cérébrale qu'on peut regarder comme une sorte de sommeil, d'engourdissement, allant depuis une simple diminution de fonction des centres corticaux jusqu'à leur arrêt complet. Cet engourdissement, dont les malades ne se rendent compte que lorsqu'il subit des variations en plus et surtout en moins, se traduit objectivement par des modifications des fonctions qui se trouvent sous la dépendance des centres atteints, et par des altérations de la sensibilité. Ces altérations de la sensibilité sont constantes, et suivant leurs degrés, suivant surtout les parties de l'organisme qui les présentent — accessibles comme les membres ou inaccessibles comme les viscères à l'exploration directe — elles se traduisent d'une manière objective ou subjective. Les variations dans l'étendue des centres corticaux atteints par l'engourdissement hystérique, dans l'intensité de cet engourdissement, dans les associations des divers centres atteints, expliquent toutes les variétés, toutes les modalités si changeantes et si complexes parfois qu'on rencontre dans l'hystérie. J'ai du reste résumé cette conception dans la définition suivante de l'hystérie : « L'hystérie est un trouble physique, fonctionnel, du cerveau, consistant dans un engourdissement ou un sommeil localisé ou généra-

lisé, passager ou permanent, des centres cérébraux, et se traduisant par conséquent, suivant les centres atteints, par des manifestations vaso-motrices et trophiques, viscérales, sensorielles et sensitives, motrices et enfin psychiques, et, suivant ses variations, son degré et sa durée, par des crises transitoires, des stigmates permanents ou des accidents paroxystiques. Les hystériques confirmés ne sont que des vigilambules, dont l'état de sommeil est plus ou moins profond, plus ou moins étendu[1] ».

Il ressort de cette conception, confirmée par de nombreux cas tant personnels que d'autres auteurs, que les troubles hystériques disparaissent quand on réveille le sujet de ce sommeil, quand on le tire de cet engourdissement. C'est ce que la clinique et l'expérimentation montrent nettement. Lorsque, par un des procédés que je vais indiquer, on réveille un sujet hystérique, on le voit recouvrer la sensibilité dans tous ses modes. Cette restauration des diverses sensibilités s'accompagne de phénomènes moteurs, sensitifs et psychiques d'un déterminisme absolu, que rien ne peut influencer. Phénomènes moteurs et sensitifs — tant subjectifs qu'objectifs — correspondent avec un parallélisme parfait à l'état fonctionnel des membres, des viscères et du cerveau.

Si le réveil de l'hystérique amène la disparition des troubles de sensibilité et fonctionnels, la restauration de la sensibilité et de l'activité fonctionnelle par des procédés divers provoque également le réveil. Les deux choses sont donc équivalentes. Mais comme il est rare de pouvoir provoquer le réveil d'emblée, par une excitation forte soit physique, soit psychique, il est plus simple, surtout dans les cas accentués, de procéder par restaurations partielles et successives de la sensibilité et des fonctions.

Pour y parvenir on a plusieurs procédés. Ou bien on détermine une réaction générale par le changement de milieu, l'isolement, une discipline nouvelle de la vie quotidienne, le repos au lit et la suralimentation. Ou bien on réveille les fonctions et la sensibilité attenante à ces fonctions par des excitations locales dans leur application, mais agissant en réalité par les voies centripètes sur les centres cérébraux eux-mêmes : tels sont les procédés de rééducation des mouvements, les excitations au moyen de l'électricité faradique, et par-dessus tout la mécanothérapie sous forme de gymnastique de résistance, en employant au préalable les mouvements forcés passifs pour obtenir le premier réveil de l'activité motrice et sensitive.

1. *Genèse et nature de l'Hystérie*, t. I, p. 520, F. Alcan, 1897.

Enfin, quand ces procédés sont insuffisants, il faut recourir à la restauration de la sensibilité dans l'hypnose. Le sujet étant endormi aussi profondément que possible — ce qui est d'ailleurs facile, car il est déjà en état de vigilambulisme et qu'il s'endort souvent spontanément d'une façon complète sous la simple influence des exercices qu'on lui fait exécuter pour restaurer sa sensibilité — il suffit de lui donner l'ordre soit de sentir, soit de se réveiller, en l'empêchant de rouvrir les yeux, pour voir les réactions motrices et sensitives se produire, et les fonctions redevenir normales. On peut agir d'ensemble, mais il est préférable de procéder d'une manière progressive, en commençant par les membres, puis les viscères et finissant par le cerveau. Ce qui se passe n'est en somme différent en rien de ce qui se produit quand on réveille un dormeur ordinaire, en lui ordonnant fortement de se réveiller. C'est une excitation verbale violente qu'on lui fait. Le dormeur s'étire, entr'ouvre les yeux, se secoue, se frotte les yeux et ne prend une conscience des choses qu'au bout d'un temps plus ou moins long. Chez l'hystérique en état de vigilambulisme complet les choses se passent de la même façon, mais comme l'engourdissement est beaucoup plus profond et surtout beaucoup plus ancien, les réactions sont beaucoup plus fortes et beaucoup plus longues; le réveil se fait d'une manière beaucoup plus lente. Il n'y a pas plus de suggestion dans un cas que dans l'autre, comme certains l'ont prétendu. L'ordre de se réveiller n'est pas une suggestion mais une excitation d'un ordre particulier, et cela est si vrai que d'autres excitations, comme des excitations mécaniques locales ou générales, sans qu'il y ait jamais eu le moindre avertissement de ce qui doit être obtenu, et quelquefois même à l'improviste sans que l'opérateur y songe, suffisent à produire le même effet, ainsi que je l'ai maintes fois expérimenté. C'est ainsi que la régression de la personnalité se produit généralement au moment où on ne s'y attend pas, et qu'elle se déroule sans qu'on puisse en quelque façon l'enrayer ou la troubler dans son ordre chronologique. On arrive même à mettre seulement le système nerveux en mouvement, et les phénomènes de réveil de son activité se développent d'eux-mêmes pendant plusieurs heures quelquefois sans qu'on ait besoin d'intervenir. On serait d'ailleurs fort embarrassé pour suggérer quoi que ce soit de leur vie passée à des sujets dont on ignore plus ou moins complètement les incidents de l'existence et qui ont soin en général de vous cacher ceux qui ont apporté le plus grand trouble dans leur personnalité. D'autre part les premières fois où les phénomènes de réveil se sont produits, personne ne les connaissait et j'étais incapable de les prévoir. C'est en voyant

leur constance, leur déterminisme, leur évolution indépendante de toute influence étrangère que j'ai dû reconnaître qu'il s'agissait uniquement de phénomènes d'ordre physiologique.

Mais le principe que je rappelais plus haut, et qui est le capital, d'après lequel, dans l'état d'hypnose, au cours de la restauration de leur sensibilité, les sujets en vigilambulisme hystérique agissent volontairement sur les organes et les fonctions qui échappent à l'état normal à l'action et au contrôle de la volonté, donne ici la clef de cette soi-disant suggestion que personne n'explique et à laquelle on impute tout ce qu'on ne comprend pas. Il en ressort en effet que le sujet ayant conscience de ce qui à l'état normal est inconscient, et pouvant agir volontairement sur ce qui à l'état normal échappe à sa volonté, il ne fait qu'exécuter des actes qui normalement sont impossibles pour nous, mais qui pour lui sont aussi simples que de lever le bras quand on nous l'ordonne. Et cela parce qu'il se représente et l'organe sur lequel il doit agir et la chose qu'on lui commande. Je reviendrai d'ailleurs plus loin sur les conséquences, au point de vue de la suggestion, de ces faits, d'expérimentation des plus faciles, et qu'on s'étonne de voir critiquer sans les contrôler ni les reproduire, alors que j'en ai donné en détail la technique expérimentale et que les sujets sur lesquels on peut les observer se rencontrent à chaque pas. On n'a pas le droit de critiquer et de méconnaître des faits d'expérience tant qu'on ne les a pas reproduits soi-même.

Ceci dit, passons aux faits. Je rappellerai d'abord ceux de Cofnar, à qui revient l'honneur d'avoir étudié les premiers avec le plus de précision et de détails[1].

Le premier cas a trait à une jeune fille de la campagne, n'ayant aucune instruction, et qui avait été soignée autrefois pour coxalgie. Plongée dans l'hypnose et recouvrant la sensibilité de sa jambe malade, elle s'écrie : « Mais je vois bien comment elle est mon articulation; elle n'est pas malade; on s'est trompé; elle est simplement rouillée; il y a du liquide dedans, mais il n'y en a pas assez pour la faire bien marcher; et puis il y a autour des cordes qui sont trop serrées (elle faisait allusion à ses muscles contracturés; peut-être voyait-elle aussi ses ligaments articulaires?); je vais desserrer ces

1. L'auto-représentation de l'organisme chez quelques hystériques, in *Revue neurologique*, 1901, p. 491. Cet article était déjà sous presse, quand a paru dans la *Gazette des hôpitaux* (25 novembre) un cas nouveau d'autoscopie sous le titre : *Auto-représentation organique ou hallucination cinesthésique dans l'hystérie*, par le Docteur Buvat, qui confirme pleinement les cas que nous rapportons ici.

cordes et ensuite je pourrai marcher ». Elle avait donc vu nettement son articulation et constatait elle-même qu'il n'y avait dedans aucune lésion ; en effet une fois la sensibilité revenue, elle put marcher très bien, ce qu'elle n'avait pas fait depuis des années.

La même malade lui dit un jour en sentant son bas-ventre : « Comme c'est drôle ce que j'ai là au milieu, je ne savais pas que c'était fait ainsi. — Quoi donc? — Mais j'ai là dans le bas-ventre, une sorte de poire dont la pointe est en bas, et du haut de chaque côté partent des ficelles qui arrivent là (elle désigne la paroi abdominale) et tournent en avant; il y en a plusieurs enveloppées dans les replis d'un voile et dans un des plis, il y a comme une petite noisette, c'est curieux ».

Cette malade décrivit de même la configuration de son cœur et de son estomac « qui, disait-elle, avait la forme d'une grande poche placée un peu en travers avec des ouvertures en haut et en bas ». Elle décrivit aussi sa vessie « où aboutissaient deux petits tuyaux et d'où en partait un autre beaucoup moins long ». Elle demanda même un jour en sentant son estomac « s'il fallait sentir aussi les petits plis? — Mais quels petits plis? — Tous ceux qui sont dans l'intérieur et où il y a de petits grains avec des orifices ».

Elle voyait donc non seulement son estomac, mais sa muqueuse avec les replis et les glandes.

Une autre malade, en sentant un jour son cœur, en décrivit non seulement la forme, la situation, la grosseur, mais aussi toute la circulation : « J'ai, dit-elle, des soupapes dans le cœur, et d'un côté, en haut, part un gros tuyau qui se recourbe, puis descend au milieu du corps. De ce tuyau en partent d'autres : tenez, regardez, ajoute-t-elle. — Mais comment voyez-vous cela? — Devant moi elle hésite : ah! non, on dirait que c'est en moi, mais j'en ai partout, des tuyaux; c'est très gênant : ils passent là dans les bras », et en disant cela, elle décrit exactement avec la pointe de l'index gauche sur le bras droit le trajet de son artère humérale, sa bifurcation en radiale et cubitale; à la main elle décrit son artère palmaire et les collatérales des doigts; elle fait ensuite de même la description de ses artères des jambes, et dit : « Ces tuyaux deviennent de plus en plus petits et il y en a partout des quantités ». Elle s'arrête un moment, paraît regarder avec plus d'attention et continue : « Mais le plus curieux, c'est qu'après ceux-là qui sont de plus en plus petits, il y en a d'autres qui sont de plus en plus gros et qui remontent vers mon cœur ». Et elle décrit alors toute sa circulation veineuse, trouvant toujours *ces tuyaux* très gênants. Le Dr Comar lui dit de sentir plus encore et elle dit alors à sa grande surprise : « Voyez-vous,

dans mon cœur il y a un liquide qui du cœur passe dans les gros tuyaux, puis dans les petits; ce liquide revient ensuite dans d'autres tuyaux plus gros, puis enfin il revient au cœur d'où il repart encore mais c'est toujours le même qui circule, il ne s'arrête jamais ». Elle sent ensuite « tous ses tuyaux qui battent » et la gênent. La sensation de gêne disparaît et alors elle dit : « Regardez dans mes tuyaux; il y a deux choses qui se promènent. — Comment deux choses, que voulez-vous dire? — Oui, j'en suis sûre, je le vois bien : il y a d'abord un *liquide tout blanc*, et dans ce liquide il y a une quantité considérable de très petites machines rouges, presque rondes, mais pas tout à fait : c'est plat et les petites choses rouges nagent dans le liquide blanc, et tout cela me fait vivre. Je suis bien maintenant, je vis réellement; c'est comme si j'avais de la vie qui circule en moi. » Elle avait donc vu en elle le sang blanc et les globules rouges.

Cette même malade décrivit par la suite, en retrouvant sa sensibilité viscérale, tous ses organes, ou poumons, estomac, gros et petit intestin, ses reins, son foie, son pancréas, et elle les décrivait en en suivant *sur elle-même*, au fur et à mesure qu'elle les sentait, les contours avec son doigt.

Le Dr Comar ajoute très judicieusement : « J'insiste sur les mots *sur elle-même*, car quelques jours après, elle me décrivit ses sensations de façon tout à fait différente, et le fait m'a paru curieux à noter ». Elle avait recouvré successivement sa sensibilité périphérique, musculaire, viscérale, sensorielle, et elle était arrivée à la tête : « Sentez votre cerveau », lui dit-il. Elle cherche un instant et lui demande : « Mais à quel endroit? — Comment, que voulez-vous dire? — Où faut-il le sentir, en avant ou en arrière? »

Elle avait donc la sensation que cela n'était pas indifférent. « En arrière, lui dit-il. » Elle fait alors des oscillations de la tête, accuse les sensations habituelles de tiraillement, de craquement, puis s'arrête tout à coup, s'assied sur son lit et lui dit textuellement : « Regardez : je la sens bien ma tête, en arrière, et je vois là, devant moi, tout mon corps; c'est très curieux, le voyez-vous? » Elle lui décrit alors tout son squelette et les viscères. A la fin elle remue les bras et les jambes en même temps qu'elle les décrit et dit : « C'est très drôle, on dirait que ces membres sont tirés par des ficelles qui aboutissent... ». Elle s'arrête, paraît chercher et reprend : « Mais où vont-elles toutes, ces ficelles? il y en a tout autour de moi; je suis comme enveloppée dans un réseau; il y en a un nombre incalculable; elles font tout fonctionner et elles aboutissent dans ma colonne, et de là ça vient dans ma tête ». Elle s'arrête de nouveau de parler,

continue à faire des mouvements et reprend : « Mais je sens aussi mon cerveau en avant, et tout ce qu'il y a en moi aboutit là (elle montre son front); c'est là que je sens des petites cases, et au milieu là (elle met le doigt au-dessus de la racine du nez), là je veux. — Comment? — Oui, je veux; c'est moi qui suis là et je me souviens maintenant d'un tas de choses très anciennes : tous mes souvenirs sont là en avant : il me semble aussi que j'ai eu deux existences : dans l'une j'ai grandi sans m'en apercevoir, comme une machine : je dormais ou je rêvais, je ne sais pas au juste; je suis venue chez vous et là je suis redevenue toute petite (en effet en retrouvant sa sensibilité, elle a eu une fois une régression de sa personnalité jusqu'à l'âge de trois ans) et petit à petit j'ai grandi de nouveau; vous m'avez reconstruite par morceaux : j'ai commencé à vivre, mais je n'y suis pas habituée et ça me sera difficile de vivre ainsi : je vois trop de choses nouvelles à la fois; je me rappelle aussi trop de choses : enfin, maintenant je suis bien moi; je n'étais, avant, qu'une machine faisant tout ce que les autres voulaient. Aujourd'hui, je vis, je suis moi, j'ai une volonté ». A ce moment elle ouvre les yeux et se réveille seule.

Le Dr Comar n'a voulu tirer aucune conclusion de ces faits extrêmement curieux. Depuis lors j'ai eu l'occasion d'en observer de semblables, et je sais que d'autres médecins en ont rencontré aussi dans des conditions identiques.

Je rapporterai donc maintenant les observations que j'ai pu faire moi-même de ces phénomènes, en copiant les notes prises au jour le jour et à mesure qu'ils se déroulaient sous mes yeux.

Le premier cas est celui d'une jeune fille de vingt-deux ans, Jeanne, grande hystérique depuis l'âge de quinze ans, prise pour une tuberculeuse et soignée comme telle à cause d'une toux persistante, de fièvre par accès, de points douloureux de la poitrine, et d'anorexie. Elle se mit à un moment à avoir des contractures persistantes des jambes et parfois des bras, des crises de pseudo-angine de poitrine et des attaques hystériques franches, qui l'amenèrent enfin à se faire traiter pour son hystérie, qui était seule en cause ainsi que la suite le démontra. Insomnie complète, anesthésie généralisée, points douloureux très forts, crises, contractures, anorexie tenace, amnésie, hallucinations visuelles et auditives, etc., c'était le tableau complet de la grande hystérie, et de ce que j'ai appelé le vigilambulisme hystérique. Elle était arrivée à cet état d'une façon progressive à la suite de divers incidents de sa vie qui l'avaient fortement impressionnée, et à la suite de chacun desquels elle s'était

aggravée. Au début ce fut une exaltation mystique avec une religieuse du couvent où elle était; puis une chute de cheval où elle avait failli être tuée; ensuite une tentative sinon de viol, du moins une sorte d'attentat à la pudeur, non consommé d'ailleurs, mais dont elle gardait une terreur extrême et une honte invincible; enfin la mort de son père qu'elle adorait, bientôt suivie d'une opération grave que sa mère avait dû subir et qui pouvait mettre ses jours en danger.

Réveillée de son vigilambulisme par la restauration progressive de la sensibilité dans l'hypnose, cette jeune fille avait été suffisamment rétablie pour pouvoir reprendre la vie de famille. Cependant elle n'a pas repris, tout en mangeant convenablement, son appétit; son sommeil est encore souvent troublé, et quoique sa sensibilité paraisse redevenue presque normale, elle la perd avec une trop grande facilité; de plus elle n'a pas retrouvé le goût de vivre. On constate que toutes ses fonctions se font au minimum.

Elle est obligée de se remettre en traitement au bout de deux mois. J'entreprends alors de réveiller plus profondément sa sensibilité, et particulièrement sa cénesthésie et sa sensibilité viscérale. C'est alors que j'observai pour la première fois des phénomènes d'autoscopie, qui avaient d'autant plus de valeur chez cette jeune fille que, auparavant et alors que je n'y songeais pas, j'avais pu me rendre compte qu'elle ignorait totalement la structure du corps humain.

Au cours d'une séance de réveil de la sensibilité, alors qu'elle avait recouvré celle des membres inférieurs, elle arrive au ventre. Tout à coup elle se plaint d'une douleur vive à gauche, qui la fait replier sa cuisse sur l'abdomen et lui fait crisper le visage. Je lui demande ce qu'elle a. « C'est un tube qui me fait mal. — Quel tube, dis-je? — Il va de là à là (elle me montre avec la main le trajet de l'ovaire à l'utérus). — Qu'est-ce qu'il y a dans ce tube? — Rien en ce moment. — Quand donc y a-t-il quelque chose? — Quand je suis indisposée (règles). — Qu'est-ce qu'il y a alors? — Du sang. — Comment donc le voyez-vous? — En moi. — Oui, mais comment? devant vos yeux? comme si c'était une personne? — Non. — Dans votre tête? en imagination? — Non; comme si j'avais des yeux dans le ventre; je le sens. »

Elle voyait par conséquent la trompe gauche.

La douleur cesse au bout de quelque temps. Alors elle se détend. Mais tout à coup nouvelle douleur au bas-ventre. « Qu'est-ce que vous avez encore? — C'est une peau qui bouche le tube d'en bas : elle se tend, elle va éclater. — Qu'est-ce que c'est que cette

peau; comment est-elle? — Mince; elle ferme le tube, répond-elle. — Quel tube; qu'est-ce qu'il y a dans ce tube? — Rien en ce moment : c'est quand je suis indisposée, le sang qui coule. »

Elle vient de décrire le vagin et l'hymen. En même temps elle éprouve une vive douleur à la tête, au vertex, dans le point que j'ai indiqué comme siège du centre des organes génitaux. La douleur est bientôt suivie des sensations de tiraillements et d'écoulement de liquide frais qui accompagnent le retour de l'activité des centres cérébraux engourdis. Toute douleur s'apaise alors dans le ventre. Elle a le sentiment que tout s'y remet en ordre, et elle cesse alors de voir les tubes dont elle vient de parler.

Mais, continuant le réveil de la sensibilité de l'abdomen, elle se plaînt bientôt d'une nouvelle douleur, cette fois au niveau de l'ovaire gauche, et elle s'écrie : « Oh! un petit sac qui va éclater? — Un petit sac? lui dis-je du ton de quelqu'un qui ne comprend pas. Qu'est-ce qu'il y a dedans? — Des... des petits... grains..., ça se tend, ça va éclater. — Comment est-il gros, ce sac? — Il n'est pas gros. — Mais encore; est-ce comme un œuf? — Non, plus petit. — Comme un œuf de moineau? — Non, plus gros — Comme une noix, une amande? — Oui, oui, une amande. — Et les grains? — Il y en a des petits et des plus gros. »

Il est à remarquer que parmi toutes les comparaisons de volume de l'ovaire elle a choisi justement celle qui est classique. Mais non seulement elle voyait son ovaire, elle voyait aussi les ovules qu'il contient. Il faut remarquer en outre que ce n'est que du côté gauche, le côté douloureux, celui où elle avait eu de la contracture de la jambe, qu'elle voit ainsi ses organes du bas-ventre en en recouvrant la sensibilité.

Mais ce n'est pas tout. Bientôt, dans la même séance, elle ressent une nouvelle douleur, cette fois au milieu du ventre, en bas. Elle y sent encore un tuyau petit, mais très épais. « C'est ça qui saigne quand je suis indisposée, dit-elle. » Il lui semble qu'on l'enfonce en elle comme un coin. Elle a de nouveau mal au sommet de la tête (centre génital près du centre des membres inférieurs). Elle me dit alors : « Tout ça était raide et ça tenait avec mes jambes ». A ce moment elle « voit » ses jambes et « ses pieds avec les orteils ».

Elle se sent bien alors et me dit que ça coule dans sa tête. Elle me précise le point avec le doigt et dit : « Je n'ai qu'une petite tête là ». En effet, c'est le seul point avec la zone rolandique des membres inférieurs qui soit sensible.

Une fois qu'elle sent tout son bas-ventre, je la réveille par souffle sur les yeux. Elle s'aperçoit tout de suite que ses jambes sont bien

et que son ventre n'est plus le même, qu'il est plus souple, plus mou, ce qui l'étonne. Elle sent aussi sa tête bien, mais dans un seul point, celui qui a recouvré sa sensibilité.

Le lendemain, s'étant un peu fatiguée, et son ventre étant redevenu un peu douloureux et moins sensible, je l'endors pour lui faire une nouvelle séance de resensibilisation. Elle recommence à sentir, mais très rapidement, son bas-ventre. Après quoi elle sent dans tous ses membres de petits tuyaux qui se dilatent : « Ce sont sans doute les veines, dit-elle; il coule quelque chose de chaud dedans... c'est sans doute du sang... oui, c'est le sang. — C'était donc serré que ça se dilate? — Oui, mais je ne m'en apercevais pas. — Depuis quand est-ce serré? — Depuis que j'ai eu peur de cet homme (allusion à l'attentat à la pudeur dont elle a été victime)... ça s'est serré en bas, et dans la tête ça a fait un trou (centre cortical correspondant aux organes génitaux qui s'est arrêté de fonctionner). Maintenant elle sent « un petit morceau de sa tête comme un morceau de cervelle de veau; ça n'a pas la forme de la tête, ça n'est qu'un morceau de la tête, avec des plis; elle ne voit pas le reste ». La sensibilité du crâne est revenue précisément à ce niveau, surtout à gauche.

Repassant la scène de l'attentat, elle me dit qu'elle a senti dans son ventre le tube du milieu (l'utérus) s'allonger et se tordre, et rester serré, ainsi que tout le ventre. Depuis c'est toujours resté ainsi, sauf en 1898, à un moment où elle allait à bicyclette. Mais ça reprenait la nuit, comme si on lui tordait le bas-ventre. A partir de ce moment s'est produit en elle un changement moral. Tout ce qui se rapporte dans les livres à l'amour lui fait mal et horreur. Auparavant c'était tout le contraire : elle se pâmait presque. Maintenant c'était à la fois du bien et du mal que cela lui faisait, comme une contradiction entre deux choses, et elle sentait, en même temps qu'un bien-être général, une douleur dans le bas-ventre.

A plusieurs reprises, en recouvrant sa sensibilité abdominale qu'elle reperdait un peu sous une influence ou une autre entre deux séances, elle revit ainsi son ovaire gauche, la trompe, l'utérus. Et chaque fois il est à remarquer que lorsqu'elle arrivait à la sensibilité normale, qu'elle n'éprouvait plus de gêne dans le ventre, elle oubliait complètement ce qu'elle avait vu ainsi, et ne comprenait plus ce que je voulais lui dire quand je lui demandais ce qu'étaient devenus les tubes, les tuyaux, les petits sacs dont elle m'avait parlé.

Cette malade avait de la toux hystérique qu'on avait regardée comme due à de la tuberculose pulmonaire et pour laquelle on lui avait fait des pointes de feu, et on l'avait envoyée dans le Midi. Un

jour, restaurant sa sensibilité respiratoire dans l'hypnose, elle se met à tousser et tout à coup s'écrie : « Oh! là (elle met la main sur sa poitrine à gauche) j'ai comme une branche de corail; il y a deux petits champignons où l'air ne veut pas entrer ». Je lui demande pourquoi elle ne sent pas de branche de corail (c'est-à-dire son arbre bronchique) à droite : « Mais je ne peux pas, me dit-elle, parce que j'ai de l'air qui me vient ». Puis elle met la main sur son cœur : « Oh! ça va bien, mon cœur, je sens du sang qui entre dedans; oh! (elle gémit douloureusement) il y a quatre petits oreillers qui me pèsent, dans mes côtés. — Qu'est-ce que c'est que ça? — Je ne sais pas, c'est du sang, du sang qui m'entre... ça crève... des petites, de toutes petites boules... oh, ces petites boules elles veulent passer. — Où ça? — Mais dans un tuyau. — Comment cela? — Mais ce sont des boules qui veulent passer, des petites boules de sang qui passent sous mon cœur.... Voilà maintenant des petites boules de sang qui me montent dans un tuyau... c'est chaud... ça fait mal... ça vient jusque-là (elle montre son cœur)... ça remonte d'une grande chose qui est pliée là (elle montre son ventre; cette chose repliée est sans doute l'intestin ... ça entre dans le cœur.... Je sens la chose en corail qui se tire; il faudrait gratter ça; je voudrais de l'air froid qui déboucherait tout ça (elle fait de profondes inspirations ... Tout ça me tient dans ma tête, cette espèce de grande chose qui est repliée, repliée là (elle montre son ventre). — Qu'est-ce qu'il y a dedans? — Il y a, je ne sais pas comment ça s'appelle... des petites bouches. — A quoi servent-elles ces petites bouches? — Je ne sais pas. »

Il semble bien qu'il s'agisse de son intestin et des orifices des glandes.

De nouveau elle ressent mieux encore, et très rapidement ses trompes, ses ovaires, l'hymen : « Oh! je ne vois plus rien dans le corps que cette petite peau;... ça s'élargit et ce tuyau tordu (l'utérus) veut se remettre tout droit.... Tout se calme, je sens comme de l'eau chaude là-dedans (bas-ventre; sensation habituelle à la fin du retour de la sensibilité).... Et ma tête, elle est bien... oh! mes bras mes jambes, ils sont à leur aise ». Son cœur est devenu plus grand, mais la branche de corail existe toujours. J'insiste pour qu'elle sente encore davantage. Elle frémit de tout le corps et sent comme un liquide froid qui coule dans sa tête, tandis que ça brûle dans l'intérieur du corps. Peu à peu le corail devient plus petit; il y a moins de branches, puis il n'y a plus qu'un petit endroit bouché (en haut du poumon), il y a comme des granulations où l'air ne peut pas entrer. Elle dit n'avoir jamais senti de branche de corail à droite;

or, de ce côté l'auscultation n'a jamais révélé de modification respiratoire, tandis qu'à gauche on avait cru trouver des signes de tuberculose. « Le petit coin s'est bouché il y a un mois; je l'ai senti en dormant chez moi, après une crise, mais c'était déjà poussé; c'est les petites choses de mon rhume (les mucosités) qui n'ont pas la place de passer parce que c'était serré dans ma tête. — Sentez mieux, dis-je. » Elle tousse : « Mais ça tient à la corde. — Quelle corde? — Mais en corail; il y a des endroits où il y en avait en tuyaux et d'autres en cordes.... Oh! ma tête, si elle pouvait rester comme ça; c'est trop bon! » Elle toussaille et sent en même temps comme du liquide qui coule dans sa tempe gauche : « C'est bon, dit-elle, mais c'est ça qui voudrait toujours se boucher ».

Dans une autre séance où je la fais recouvrer sa sensibilité dans tout le corps, arrivée à la fin et sur le point de se réveiller, elle s'écrie tout à coup : « Ah! qu'est-ce que vous me faites faire; qu'est-ce que ces tuyaux où ça coule dans mon cou? (ses vaisseaux)... oh! je vois mon squelette! — Comment cela? — Je sens ce qui s'y attache, je pourrais dire toutes les dimensions des choses qui sont en moi. — Et la tête? — Je sens l'intérieur de ma tête. — Comment est-il fait? — C'est des tas de petites choses qui remuent; oh! je vois ma figure de dedans; c'est affreux, je la reconnais pourtant, c'est comme si je la voyais sous la peau par derrière. » Elle en arrive à ne plus voir que l'intérieur de son front et sent alors « toutes ses idées en place, claires et fortement associées; son cerveau plus solide et plus résistant ».

Quelque temps après elle a ses règles et éprouve une émotion qui, bien qu'agréable, la trouble et lui fait perdre un peu sa sensibilité. Je l'endors et lui dis de la recouvrer elle-même par les exercices habituels. Elle s'étire les membres, le tronc. Elle sent sa trompe gauche bouchée et le sang qui ne passe pas (en effet ses règles se sont presque arrêtées). Quand la sensibilité est redevenue normale, qu'elle n'a plus de douleur à la pression et que la paroi abdominale a sa sensibilité normale, elle ne sait plus de quoi il est question quand je lui parle du tuyau par lequel elle désigne sa trompe. Je reviendrai plus loin sur cet oubli rapide.

Peu après elle se met à sentir dans son front des « petits trous »; « Ils sont très petits, mais je les vois plus gros; je ne les vois pas, non, mais je les sens. — Qu'est-ce qu'il y a dedans? — Des petits fils qui s'entre-croisent, comme un tissu. — Quelle forme ont-ils? — Avec des angles, des pointes. — Où y en a-t-il? — Là (elle montre le centre du front). — Seulement là? — Oh! quand ça revit ça ramène des tas d'images, des souvenirs qui voudraient aller

rejoindre les autres. — Où ça? — Au même endroit, je sais bien, mais il me semble que c'est ailleurs. — Qu'est-ce que ça fait quand ça revit? — C'est ça (elle montre son front) qui est engourdi; ça se tend : c'est des souvenirs que j'ai perdus qui veulent revenir; c'est ça qui s'est endormi. Oh! ces yeux (ceux de l'homme qui a commis un attentat sur elle) qui m'endorment; il m'a dit : il faut.... Comment suis-je allée dans cette maison; j'ai cherché pourtant à me secouer... oh! je m'endors. »

Elle passe la main sur son front, rejette la tête en arrière, se cambre les reins, puis brusquement se détend, et dit : « Des petites machines qui se sont ouvertes par ici. — Qu'est-ce que c'est que ces petites machines? — Des petites machines qui dormaient. — Qu'est-ce qu'il y avait dedans? — Un petit trou, rond avec des pointes. — Quoi, un pinceau? — Comme une aiguille; les petites chambres[1] (ce sont les petits trous de tout à l'heure) qui dorment sont collées; elles sont resserrées. — A quoi servent-elles? — Elles servent pour que je pense; ces petits coins-là ça se serre et ça se détend continuellement comme une machine en vibration, excepté celles qui dorment et qui restent bien tranquilles. — Où sont donc les images dont vous me parliez? — Dans les petits trous; quand les petites pointes commencent à bouger, à vibrer, ça fait venir l'image devant mes yeux; quand l'image vient je ne vois plus de petit trou, ça prend tout le front, mais je sais qu'elle est là dedans puisque c'est de là qu'elle sort... mais les images tiennent par des fils ici (elle montre son occiput au niveau des lobes optiques) parce que quand elles dorment je ne sens rien là; mais quand elles vont venir avec les couleurs, je sens que ça tire derrière, et par devant ça commence à marcher sur place, à remuer, à vibrer ». N'est-ce pas bien les cellules cérébrales auxquelles se rapportent ces paroles? Elle continue à se détendre, son visage est calme, reposé : « Je ne vois plus qu'une chose molle en dedans de mon front; je sens comme des courants en dedans; c'est dans cette chose molle que sont ces petites chambres. — Y en a-t-il beaucoup? — Oh! tellement! — Y en a-t-il une grande épaisseur? — Il y en a plusieurs couches. — Toutes de même taille? — Non, il y en a de plus ouvertes.... Oh! ça recommence à marcher! (elle remue la tête en la secouant rapidement et la rejetant en arrière ... les petites chambres que je ne voyais pas qui se mettent à marcher; ces petites-là, c'est écrasé, ça

1. Toutes les malades qui recouvrent leur sensibilité cérébrale parlent de même de petites cases, de petites boîtes qui se mettent en ordre en même temps que leurs idées s'éclaircissent.

n'a plus de forme; ça n'a plus la forme des autres... oh! ce petit sac dans mon ventre à gauche qui est écrasé (ovaire); ça tire dans ma tête, là (vertex, au point que je considère comme le centre génital). — Quel rapport ça a-t-il ces deux choses, dis-je? — Si ça ne s'était pas mis à marcher là (elle montre son front) ça n'aurait pas dérangé çà (centre génital). -- Qu'est-ce que vous voyez? (Elle a le visage contracté comme si elle avait peur). — Toujours ses yeux; il faut lutter contre; ils m'endorment ». (Elle se raidit; en même temps que son centre génital se remet en activité elle voit donc la scène qui l'a émotionnée autrefois et son ovaire qui y correspond. C'est un des nombreux exemples démontrant le mécanisme de l'idée fixe dans l'hystérie, où elle est la conséquence et non la cause de l'état fonctionnel.)

Mais bientôt elle s'écrie : « Oh! cette vitesse! — Quoi donc? — Le tremblement des petits trous; ils tremblent tous pour rattraper les autres qui ont continué de marcher pour que tout soit ensemble; ça ne se faisait pas quand ça dormait ». Elle a une détente générale et un air de béatitude; elle fait de larges inspirations : « Il n'y a plus de petits trous; j'ai comme de l'eau fraîche qui coule dans le front. — Qu'est-ce qui coule? — Rien, mais ça me paraît froid en comparaison d'avant; quand ça cesse d'être trop dur (le cerveau) ça paraît froid ».

J'insiste pour qu'elle sente encore mieux. Elle secoue sa tête rapidement, fait de larges inspirations : « Oh! il y a comme deux petites bouches dans mon côté gauche, où il coule du sang; ça s'ouvre et ça se ferme; dans l'une il en sort et dans l'autre ça entre (en même temps elle appuie sa main sur le vertex, au niveau du centre cardiaque. Sont-ce les valvules du cœur qu'elle sent?)... ça fait mal dans mon côté... ça s'ouvre, c'est bon; ça me chatouille à gauche en dedans : j'ai froid là dedans (elle se met à tousser et se frotte la tempe gauche au niveau du centre cortical respiratoire selon moi) : elle se gratte ensuite toute la tête et frémit de partout : « Oh! tout s'écoule (retour de la sensibilité cutanée complète). — Et dans la tête? — Ça fait un grand bruit, tout ça se met en branle. — Quoi? — Là dedans (elle se tient la tête) je ne peux plus penser, j'ai peur, je ne sais pas ce que ça me fait, c'est très drôle (elle halète, serre son front dans sa main, se raidit puis se détend). — Et maintenant, dis-je? — Où sommes-nous? je ne sais pas d'où je sors; je sais seulement que je suis avec vous, c'est comme si je sortais d'un trou et de plusieurs choses à la fois.... oh! ce qu'elle est légère, ma tête!... oui, de plusieurs choses à la fois dans ma tête... (elle se détend à plusieurs reprises) c'est drôle ce que je

vois à présent, je pourrais me dessiner sans me voir. — Comment cela? faire votre portrait? — Oh! non, les choses que j'ai dans le corps. — Par exemple? dis-je d'un ton incrédule. — Voyez cette large chose (elle prend sa gorge) qui descend, où l'air passe, qui s'en va en plusieurs branches et rameaux... et puis comme un sac (estomac qu'elle m'indique du doigt) et par ici (ventre) comme un tuyau replié sur lui-même, et ici (bas-ventre) comme un triangle et de chacun des coins deux tuyaux plus longs que mon doigt et de chaque côté deux petits sacs... je ne sais pas dire mais je saurais le dessiner... c'est en moi tout ça?... et puis un autre petit canal comme un sac qui finit en pointe... et puis je vois comme des cordes par-dessus, comme une étoffe, c'est mou, mais pas très.... oh! mais il y en a de plus petites qui sont sous ma peau... c'est creux, je sens quelque chose qui coule dedans... ah! c'est du sang... ah! ça coule partout... je peux voir la place de mes os... je sens du sang dans tous mes doigts, il remonte, et il m'entre dans la poitrine. — Et dans la tête, que sentez-vous? — Je sens plutôt une chaleur; c'est bon; ça n'est pas plus chaud que tout à l'heure, mais c'est parce que j'ai ces petites choses (les trous, les chambres) qui sentent la chaleur... oh! ces grosses cordes-là (carotides sur lesquelles elle met le doigt; les cordes de tout à l'heure étaient donc des vaisseaux aussi)... oh! je suis bien, j'ai soif, ça tire là (estomac); c'est ça qui me donne faim... ah! mais j'ai le truc pour respirer... à présent je ne vois plus que mon sang. — Comment est-il? — C'est comme des petites globules. — En avez-vous vu des images? — Oh! non, quelle horreur! je ne voudrais pas... ils courent dans les bras et les jambes dans de petits canaux. — Et le liquide, quelle couleur a-t-il? — Je ne peux pas voir parce qu'il n'y a pas de lumière. — Et les globules? — Non plus. — Comment les voyez-vous? — Je les vois dans l'ombre. — Quelle forme ont-ils? — Ce n'est pas exactement rond. — Alors? — Mais elle ne me répond pas, s'étire, soupire, passe la main sur son front et dit : « Je voudrais bien me réveiller. — Qu'est-ce qui vous tient endormie? — C'est le front. — Qu'est-ce qui y est donc encore? — Rien, mais la force me manque. Ce qui me fatigue c'est que mes pensées, je les pense avec tout mon corps, vous allez rire, avec mes mains, mes pieds, tout mon corps. — Enfin c'est dans le cerveau? — Oui, mais tout mon corps va avec mon cerveau; quand j'ai une pensée je la pense dans ma tête mais je la sens partout. »

Elle me dit que tout est réveillé; elle passe la main sur son front; tout s'éclaircit; elle ouvre les yeux, les referme, me regarde sans avoir l'air de me reconnaître, referme encore les yeux, fait un effort

général de tout le corps, se raidissant, puis se détendant brusquement, et se réveille alors tout à fait bien et tout à fait normale.

Une autre fois encore elle me présenta des phénomènes analogues à la suite d'une légère perte de sensibilité et d'une séance de resensibilisation, mais d'une façon très rapide et bien plus incomplète.

Cette jeune fille a donc, dans des conditions que nous aurons lieu de préciser plus loin, pu se représenter ou pour mieux dire même, *voir* ses vaisseaux, son cœur, son sang, ses poumons et ses bronches jusqu'aux vésicules pulmonaires, ses intestins, ses ovaires, ses trompes et l'utérus avec le vagin et l'hymen, ses muscles et ses tendons, son squelette y compris celui de la face, et enfin son cerveau. Et elle n'a pas seulement eu connaissance des formes extérieures et de la structure macroscopique de ces organes. Il en est comme l'ovaire et le cerveau où elle a décrit leur constitution microscopique.

En voici un autre cas, moins complet, mais qui n'a pas été moins net à un moment donné. Il s'agit d'une grande hystérique de vingt-six ans, G..., avec anorexie invétérée, vomissements, crises de divers ordres, et plongée depuis plusieurs années dans un vigilambulisme complet. Le début datait d'ailleurs de la petite enfance, car au cours de sa guérison, elle rétrograda comme personnalité et reviviscence de souvenirs jusqu'au jour où elle fit ses premiers pas. Ce qui avait contribué à l'aggraver singulièrement dans les dernières années, c'étaient d'une part des émotions génésiques contre lesquelles elle luttait beaucoup moralement, et deux attentats à la pudeur auxquels, il faut bien le dire, elle n'avait opposé qu'une résistance assez faible. Mais elle les avait cachés à sa famille, et ayant été un peu poursuivie par les individus qui en avaient été les auteurs, elle vivait dans une crainte continuelle.

Je l'endormis avec la plus grande facilité, comme toutes les vigilambules complètes d'ailleurs, puisqu'elles sont en réalité en état de sommeil hystérique les yeux ouverts, et lui fis progressivement recouvrer sa sensibilité. Elle était presque au bout de sa régression de personnalité et de sa restauration des sensibilités générale et spéciales, et je ne songeais nullement à rechercher chez elle de phénomènes d'autoscopie dont elle ne m'avait présenté aucune ébauche. Un jour, étant endormie pour ressentir les organes du bas-ventre, elle me dit à un moment donné qu'il lui semble qu'il y a quelque chose de gros qui veut sortir. Je n'attache que peu d'importance à cette sensation que j'ai signalée autrefois comme une de celles qui s'observent au cours de la resensibilisation de l'utérus.

Mais après quelques mouvements du bas-ventre. G... me dit qu'elle voit dans le bas-ventre du côté droit comme une betterave ou un gros œuf qui voudrait sortir. Je lui demande des explications : « C'est dans le tuyau où on fait des injections, vous savez, c'est long comme ça (elle me montre son index; c'est donc son vagin qu'elle désigne ainsi) et puis il y a quelque chose qui ferme, comme une peau qui est en travers, comme ça, inclinée (elle me montre la position exacte de l'hymen) et au-dessus, dans le tuyau, il y a cette affaire qui voudrait sortir; ça pousse dessus. — De quelle couleur est cette betterave? — Elle est blanc mat; c'est comme une peau épaisse comme le doigt qu'il y a dessus.... Ça va faire un grand trou quand ça va sortir... mais je ne peux pas l'empêcher maintenant. » Elle continue à faire des efforts expulsifs et tout à coup : « Oh ! ça fait drôle là; ça dure le temps d'un éclair; ça élance; ça part du côté droit au-dessus de la hanche, ça descend en bas, et ça remonte à gauche; ça me fait du bien, ça me fait ouvrir, ça me détend... je vois tout mon intérieur comme si j'y étais; je vois ma matrice maintenant; elle est entre ma vessie et mon intestin. — Vous les voyez? — Oui, je vois mon intérieur comme si j'étais écorchée — Est-ce que vous voyez aussi les autres organes comme ça! — Oh! oui, j'ai là deux grappes de raisin (poumons) et là il y a une courbe (et elle trace avec son doigt le trajet du gros intestin...), là aussi (elle met la main sur son sein) j'ai des grappes de raisin, mais elles n'ont pas la même forme (glandes), ça fait comme des grains détachés; dans les grappes de raisin de l'intérieur (poumons) ils sont comme accrochés à la grappe ».

En recouvrant davantage la sensibilité, elle finit par ne plus rien distinguer : « Tout est en place ».

Dans une séance ultérieure, elle ressent son estomac avec toutes les réactions habituelles; en même temps elle le dessine sur elle. Elle ressent ensuite son appareil respiratoire. Ce ne sont plus deux grappes de raisin qu'elle voit; c'est un gros tuyau avec deux branches (la trachée et les bronches).

A un autre moment elle secoue sa tête rapidement. Je lui demande ce qu'elle éprouve : « Vous ne savez pas, me dit-elle, j'ai la tête trop petite pour mettre dedans tout ce que j'ai à y mettre. Elle est trop petite pour ce que je pense; j'ai un gros cerveau, plus gros que ma tête ne peut le contenir; il pousse contre les os là (elle montre son front) et là (l'occiput); il grossit, il est plus gros à droite, je le vois. — Comment? — Je vois la cervelle, ça fait des petites affaires comme ça (elle dessine des sinuosités en l'air), comme du macaroni mais plus gros,... avec des filaments rouges, comme des petits fils,

fins, fins, et ils sont plus rouges à gauche qu'à droite; la cervelle « rampe » et les fils aussi plus à gauche qu'à droite — Ça « rampe » vite? — Ça dépend, quand j'ai beaucoup à penser ça va très vite; il y a des endroits où ça va plus vite; c'est plus rouge aussi; c'est quand je pense; à gauche je vois bien ce que je pense, c'est net; mais à droite j'ai du mal à penser; il faut que je cherche, c'est comme dans un brouillard. — Qu'est-ce que c'est que ces filaments? — C'est comme des cheveux; on dirait qu'il y a du sang dedans; il y en a beaucoup à gauche et ça remue, mais pas beaucoup à droite. — Voyez-vous des deux côtés la même chose? — A gauche très net, mais pas à droite, je l'ai très anémié de ce côté-là, mon cerveau. — Comment le savez-vous? — Je le sens bien, il ne veut pas marcher comme l'autre côté... je sens très bien que ça me part dans le bras, et la jambe, dans l'œil aussi. — Où est-ce dans le cerveau? » Elle me montre le côté droit de la tête : « C'est le bras droit et la jambe ». J'appuie alors sur la zone rolandique droite : pas de réaction. J'appuie ensuite sans rien dire sur la gauche :« Oh! c'est drôle, dit-elle, je me trompe, c'est là mon bras droit, oui (elle y met son doigt elle-même, puis remonte plus haut) oui, et ma jambe là. — Et l'œil? — Oh! c'est là (elle met son doigt sur l'occiput).

Dans une autre séance où elle ressent encore plus profondément le ventre elle me dit : « Je vois clair en dedans comme si j'y étais. — Quoi donc? — Ma betterave (l'utérus), vous savez elle n'est pas rouge, elle est blanche; elle est ratatinée comme une vieille pomme; elle est serrée par ma vessie qui est trop grosse; je serai guérie quand ça aura craqué jusqu'en haut de ma tête (siège que j'ai indiqué pour le centre cortical génital); tout est serré et tortillé comme en tire-bouchon dans mon ventre... dans le tuyau à injections (le vagin) il y a quelque chose qui se tend, qui est presque fermé, une petite peau de tambour (hymen) ».

Une fois je lui demande si elle voit les autres parties de son corps : « Quand j'y regarde; je vois dans ma poitrine, dans ma tête, si je veux. — Avec quoi voyez-vous dans le corps? — Avec les yeux; c'est comme si j'étais ouverte; je peux voir ce qui se passe; dans le ventre c'est comme si j'avais du verre au lieu de peau, je vois au travers; dans la poitrine je vois en dedans, ce n'est pas la même chose; dans la tête c'est reflété comme dans une glace; je ne vois pas la chose vraie, je la vois comme dans une glace (cela explique que précédemment elle se soit d'abord trompée quand elle m'a dit que c'était du côté droit que correspondaient ses membres droits, et cela démontre en même temps qu'il n'y a pas de supercherie ou de réminiscence, mais que le sujet juge d'après ses

impressions actuelles). — Que voyez-vous dans la tête? — Le cerveau — Comment? — Comme si je voyais tout autour et puis au-dedans; je le vois qui remue : plus je pense, plus il remue vite; mais pas le côté droit, il remue moins... les choses que je vois le mieux je les vois devant le front.... Quand j'étais petite, pour retenir une leçon j'écrivais mes dates sur le front comme sur du papier et je les revoyais en fermant les yeux. Pour me réveiller à l'heure j'écris sur mon front et je me réveille à l'heure ». Elle me montre comment et écrit avec sa main droite à l'envers sur son front 7 3/4.) Pour le ventre, elle le voit comme si elle était devant, pour la tête elle m'indique avec la main qu'elle a dans la tête comme un écran sur lequel tout vient se reproduire. « Oh! je vois bien en moi aujourd'hui, me dit-elle, et je peux bien faire alors ce qu'il faut. »

Dans le troisième cas que j'ai eu l'occasion d'observer il s'agissait d'une jeune fille de vingt ans, grande hystérique qui me fut amenée pour des crises convulsives, des attaques d'aboiement, de la toux hystérique, de l'anorexie, et des crises hallucinatoires dans lesquelles elle voyait sa mère morte récemment et dont le souvenir la poursuivait. Mais tous ces accidents n'étaient qu'aggravés par cette dernière circonstance. En réalité, elle était malade depuis l'âge de treize ans, époque de la formation. Elle avait été prise alors d'une passion pour un jeune homme qui fréquentait chez ses parents et qui était beaucoup plus âgé qu'elle. Elle l'aimait non seulement moralement, mais éprouvait près de lui des sensations voluptueuses. Elle ne rêvait que de lui et dans ses crises elle le voyait constamment. Ce n'est qu'après la mort de sa mère qu'elle avait eu des crises où cette mort tenait une place. Elle avait caché à tout le monde sa passion, mais ce jeune homme étant venu à se marier, elle en conçut un grand chagrin et les accidents nerveux se développèrent.

Complètement anesthésique et vigilambule quand je la vis pour la première fois, je la soumis au traitement par réveil de la sensibilité. Je passe sur les phases de ce traitement au cours duquel dans les différentes séances de réveil, elle rétrograda comme personnalité jusqu'à l'âge de treize ans, date de sa passion. Elle recouvra la sensibilité et le fonctionnement de tous ses organes successivement. Le plus récalcitrant fut l'appareil génital et particulièrement l'ovaire gauche qui était le siège d'un point douloureux très persistant. Elle conserva pendant très longtemps de l'anesthésie du bas-ventre, et tant que celle-ci exista, l'idée fixe de son jeune homme persista aussi. Du jour où la sensibilité commença à reparaître, l'idée du

jeune homme disparut. Chaque fois que pour une cause quelconque l'anesthésie survenait, et en particulier à l'époque des règles, l'idée reparaissait immédiatement. C'est un des plus beaux exemples des rapports de l'idée fixe des hystériques avec l'état de la sensibilité organique.

Au cours de la restauration de la sensibilité des différents organes, elle ne présenta jamais d'autoscopie. Au contraire, quand il s'agit de l'appareil génital interne, qui était atteint le plus anciennement et le plus profondément dans sa sensibilité, elle en présenta d'une façon très nette. Tout d'abord elle n'éprouva que les sensations ordinaires de tiraillement, d'écartèlement, de déchirement, de ficelles tirant du ventre dans les cuisses, de nœuds se dissolvant dans le ventre. La sensibilité paraissait même redevenue normale dans le bas-ventre, et l'idée fixe qui y était reliée ne se montrait plus, quand, dans une séance où je cherchais à perfectionner davantage encore sa sensibilité, elle se mit à éprouver des phénomènes qu'elle ne m'avait encore jamais présentés. Elle sent comme un petit sac, un petit ballon qui était au milieu de son bas-ventre, avec des ficelles qui le tirent en bas et des nœuds. Elle ne peut décrire exactement ce qu'elle voit mais elle dit : « C'est drôle il me semble que je vois dans mon ventre comme si c'était devant moi, en l'air. — Comment donc pouvez-vous voir dans notre ventre, lui dis-je? — Je ne sais pas, c'est comme si j'avais des yeux dans le ventre ». A plusieurs reprises dans des séances ultérieures elle eut les mêmes sensations et les mêmes expressions. Jamais elle n'éprouva cela pour les autres parties du corps, pour les autres organes, moins anesthésiés que l'appareil génital. Quand, à la fin de la séance où elle avait eu ainsi l'impression qu'elle voyait l'intérieur de son ventre comme s'il avait été devant elle sous ses yeux, je lui reparlais, au moment de se réveiller complètement, de cette impression, elle ne savait plus de quoi je voulais lui parler.

C'est en somme un cas très atténué et qui n'a de valeur que mis en comparaison avec les autres pour aider à la compréhension de certains points de ces curieux phénomènes que nous allons maintenant étudier en détail.

Cas dans lesquels se rencontre l'autoscopie. — Dans tous les cas rapportés ci-dessus il s'agissait de grandes hystériques, atteintes de manifestations multiples, anciennes, et particulièrement d'*accidents viscéraux*. Dans tous les cas, il y avait des anesthésies très profondes, très tenaces, perte plus ou moins complète de la fonction des organes représentés autoscopiquement. Les sujets n'avaient aucune

conscience dans l'état de veille apparente, ni dans l'état d'hypnose, des organes intéressés ni de leur fonctionnement. On pouvait dire que ce fonctionnement se faisait uniquement par les centres inférieurs, mais que l'influence des centres corticaux, supérieurs, n'existait plus, soit pour modérer ou accélérer ce fonctionnement, soit simplement pour être impressionnés d'une façon aussi faible que possible par les modifications organiques résultant de ce fonctionnement.

Il s'agissait donc en somme de cas non seulement anciens, mais dans lesquels le trouble fondamental hystérique était très profond. Il est à remarquer en outre qu'il s'était montré chez des sujets jeunes, en voie d'évolution, et chez lesquels cette évolution avait été singulièrement enrayée. La généralisation même des troubles hystériques et plus encore leur fixité, prouvent combien l'affection était intense. On ne s'étonnera donc pas que ces phénomènes d'autoscopie soient relativement rares, encore que la méthode de traitement de l'hystérie (réveil cérébral), qui a permis de les révéler, soit de date relativement récente (1897), puisque les cas où on les a rencontrés sont eux-mêmes assez rares.

Moment de l'apparition du phénomène. — C'est en état d'hypnose, au cours du réveil cérébral, amenant la restauration de la sensibilité en même temps que le retour de l'activité organique, que s'est montrée l'autoscopie interne. Mais il est deux points à mettre en évidence. Le premier, c'est que malgré le nombre aujourd'hui considérable des cas où le réveil cérébral s'est produit avec toutes les réactions motrices, sensitivo-sensorielles et intellectuelles que j'ai décrites dans mes ouvrages sur la genèse et sur le traitement de l'hystérie [1], malgré l'intensité de certains de ces cas, je n'ai rencontré que très rarement l'autoscopie vraie, complète, telle qu'elle existe dans les exemples ci-dessus. De l'examen que j'ai fait comparativement de tous ces cas, je crois pouvoir conclure qu'ils étaient plus graves, plus invétérés, d'une intensité surtout plus grande que tous les autres. Et ceci ressort, non seulement de la multiplicité, de l'intensité, de la généralisation des phénomènes morbides, mais surtout de la ténacité de certains d'entre eux et de la longueur du traitement qu'ils ont nécessité. C'est à cette fixité, à cette ténacité de certains troubles fonctionnels qu'on peut mesurer le mieux l'intensité de la maladie, car on peut voir la même multiplicité, la même généralisation des accidents dans d'autres cas où la restauration des fonctions, le retour de l'état normal, physique et moral, se

1. *L'hystérie et son traitement*, 1 vol., F. Alcan, 1901.

font avec une grande facilité et, une fois obtenus, persistent sans grand effort. Dans tous ces cas au contraire il y avait une fixité et une facilité de récidive des phénomènes, décourageantes parfois.

Il ressort de cette remarque que l'autoscopie ne se rencontre que lorsque l'état hystérique a revêtu un caractère d'intensité et surtout de fixité particulière.

Le second point à considérer est beaucoup plus intéressant et important. C'est celui du moment de l'apparition du phénomène. Rien ne permet de le prévoir chez un sujet. C'est au moment où on s'y attend le moins qu'il se montre. Tous nos sujets se sont comportés de la même façon à cet égard. Après avoir semblé recouvrer complètement leur sensibilité et leur fonctionnement normal, après avoir paru tirés d'affaires définitivement, et n'avoir plus qu'à consolider leur état, tout à coup, au cours d'un réveil cérébral général pour perfectionner tout ce qui peut encore rester un peu au-dessous de la normale, ils se mettent à présenter de nouvelles réactions subjectives et en même temps à décrire certains de leurs organes d'une façon tout à fait caractéristique, non seulement dans leur conformation extérieure, mais encore dans leur structure la plus intime, même microscopique, ainsi qu'on a pu s'en rendre compte par la lecture des observations précédentes.

Il semble donc que ce soit en perfectionnant leur fonctionnement, l'activité de leurs centres corticaux, que le phénomène survienne. C'est comme si après avoir recouvré une activité des centres corticaux suffisante pour percevoir les changements qui s'opèrent en eux sous l'influence du fonctionnement organique, cette activité renaissait dans toute son intensité, et que le pouvoir de représentation, lié à cette activité dans les limites relativement restreintes mais suffisantes pour qu'il y ait conscience, s'étende à toute la substance des organes, à toutes les modifications, si infimes soient-elles, qui se produisent au sein de leurs tissus. Il semble qu'il y ait augmentation de ce pouvoir de représentation, à la fois en intensité et en extension.

A la vérité, quand on y réfléchit, il n'y a peut-être pas lieu d'en être si étonné. Tout n'est en somme, au point de vue de notre subjectivité, qu'une question de degré, et il y a peut-être moins de différence entre les perceptions habituellement conscientes et considérées comme normales, très confuses, de notre fonctionnement organique, et celles que nous rencontrons dans le phénomène de l'autoscopie, si nettes et s'appliquant à des éléments anatomiques si fins, qu'entre les divers degrés de l'activité visuelle, auditive, ou tactile qui existent entre plusieurs individus.

Organes susceptibles de représentation autoscopique. — La lecture de nos différents cas prouve qu'aucun organe n'échappe à l'autoscopie. Nos sujets ont pu en effet se représenter la disposition et la structure, microscopique dans certains cas, de tous les organes : poumons, estomac, intestin, organes génitaux internes, seins, cerveau, cœur et vaisseaux, muscles et articulations, le sang lui-même. Chez tous ce sont les organes qui avaient présenté les troubles pathologiques les plus marqués qui ont été l'objet des phénomènes d'autoscopie les plus complets, les plus délicats. Il n'y a du reste aucune raison pour que tous les organes ne soient pas susceptibles d'autoscopie, car il est bien certain que tout l'organisme est relié à la corticalité, que tous les points de cet organisme sont projetés sur l'écorce et que celle-ci renferme des centres de perception, et de représentation par conséquent, tenant sous leur dépendance toutes les fonctions organiques.

Après avoir nié les centres moteurs de l'écorce il a fallu les admettre; après eux, il a fallu reconnaître l'existence des centres sensoriels; chez les animaux on est arrivé à déterminer des centres corticaux pour divers organes; il est singulier de voir qu'on nie aujourd'hui encore l'existence de ces derniers chez l'homme, malgré les nombreux exemples que j'en ai donnés, en les démontrant physiologiquement et cliniquement dans la majorité des cas, anatomopathologiquement pour le centre de l'estomac[1]. Dans un article récent de la *Revue neurologique* 20 oct. 1902 MM. Parhon et Goldstein ont cependant pris en considération mes recherches sur ce sujet, et penchent en faveur de la localisation que j'ai donnée du centre de l'estomac.

Mode de représentation dans l'autoscopie. — Comment les sujets se représentent-ils les organes qu'ils décrivent ainsi quand le fonctionnement reparaît avec la sensibilité consciente? Est-ce par la vue, est-ce par un sentiment cinesthésique? Les voient-il au dedans ou au dehors d'eux-mêmes?

Il semble tout d'abord que ce soit une sorte de vision intérieure, car les sujets disent qu'ils « voient » réellement mais ils ajoutent aussi souvent qu'ils « sentent » ce qu'ils décrivent, comme pourraient par exemple le faire des aveugles. Cette vision est tantôt intérieure tantôt extériorisée. L'un dira qu'il a comme des yeux dans le ventre, l'autre dessine dans l'espace avec son doigt ses organes à mesure qu'il les décrit, un autre se voit comme dans une glace,

1 Sollier et Delagénière, Centre cortical des fonctions de l'estomac, *Revue neurologique*, n° 22, 1901.

ou bien comme s'il se regardait de derrière, et voit par exemple sa figure par-dessous la peau comme un masque regardé par derrière, un autre encore dira qu'il se voit comme par transparence. Chez le même sujet on peut observer aussi ces différentes manières de « voir » successivement, ou simultanément même pour les différents organes considérés.

Cette diversité me paraît montrer qu'il ne s'agit pas d'un phénomène de vision proprement dite, ce qui d'ailleurs ne se comprend pas, mais d'un phénomène de représentation basé sur les sensations cénesthésiques parties de l'organe, ou pour mieux dire rapportées à l'organe dont le centre recouvre son activité.

Il se passerait quelque chose d'analogue à ce qui se passe quand nous décrivons les yeux fermés un objet que nous ne connaissons pas et que nous explorons par le contact. Nous transformons nos sensations tactiles en représentations visuelles et nous décrivons l'objet d'après cette représentation visuelle. En réalité il n'y a pas de vision proprement dite. De même ici, la mise en activité de nos centres organiques éveille des représentations cénesthésiques que nous rapportons à la phériphérie, aux organes eux-mêmes: ce sont des représentations cénesthésiques, ordinairement inconscientes et fondues dans la masse de nos sentiments corporels, que nous transformons en représentations visuelles.

Que le sujet situe sa représentation au niveau de l'organe lui-même qui est en cause, ou qu'il la projette, sous forme d'hallucination en quelque sorte, en dehors de lui, cela n'a aucune importance. C'est une question de procédé mental de sa part, et l'intensité même de la représentation n'y est pour rien. En reprenant la comparaison de tout à l'heure avec ce que nous faisons lorsque nous cherchons à nous représenter un objet inconnu que nous palpons les yeux fermés, nous remarquons que les uns se le représentent à la place même qu'il occupe, d'autres en dehors et sans contact avec eux-mêmes, d'autres enfin tantôt d'une façon tantôt d'une autre. Ce n'est guère qu'à la fin, quand ils en ont pris une connaissance complète qu'ils en projettent la représentation dans l'espace d'une façon tout à fait indépendante de l'objet lui-même. Il en est de même chez nos sujets qui peuvent présenter tantôt l'une tantôt l'autre représentation, et qui, à la fin, ont également parfois une hallucination autoscopique complète.

Termes spéciaux employés par les sujets. — Une chose frappe immédiatement quand on entend ces sujets décrire ce qu'ils voient en eux, c'est leur langage, ce sont les expressions qu'ils emploient,

les périphrases, les comparaisons dont ils se servent. Jamais presque ils ne disent un mot technique, n'emploient une expression propre, même pour les choses qu'ils doivent connaître. Les muscles, les tendons sont des cordes; les vaisseaux aussi sont des « cordes » ou des « ficelles », puis à mesure que la sensation se précise, ils deviennent des « tuyaux dans lesquels il coule quelque chose »; l'ovaire est un « petit sac » avec des « grains »; les trompes sont des « tuyaux », le vagin aussi est un « gros tuyau », l'utérus est un tuyau aussi avec des parois très épaisses: l'hymen est une petite « peau », les bronches sont des « branches de corail », qui peu à peu se laissent canaliser pour que l'air passe; les poumons sont une « grappe de raisin », le foie et la rate des « éponges », l'estomac une « poche », un « sac », l'intestin un « long tuyau », les seins sont des « grappes » aussi mais qui ne sont plus pareilles à celles du poumon; les cellules cérébrales sont des « petites cases » avec des pointes, avec « quelque chose de mou dedans ». Jamais on ne les entend appeler les choses par leur nom scientifique ou vulgaire. Il semble que ce soit pour eux des choses nouvelles, inconnues. Leurs impressions sont si nouvelles en effet qu'ils ne sauraient les rapporter à rien de connu pour eux, ce qui prouve d'ailleurs leur sincérité, de même que l'identité des termes employés par tous.

En les interrogeant je m'efforçais toujours de leur faire préciser les choses sans me servir d'aucune expression qui pût leur rappeler d'anciennes notions anatomiques. Je faisais comme si je ne comprenais pas ce qu'ils voulaient me dire. Jamais je n'en ai vu me dire que ce qu'ils me décrivaient était tel ou tel organe. Tout au plus arrivaient-ils à dire : ce *doit* être tel organe. Mais il ne l'affirmaient pas.

Cela peut étonner au premier abord. Tout le monde, même sans études, a pu voir, ne fût-ce que chez un boucher, des poumons, un cœur, un cerveau, des intestins, etc. Il est donc singulier que le sujet qui voit autoscopiquement ces différentes organes en lui ne les reconnaisse pas et ne cherche pas, pour les décrire, de comparaison avec ce qu'il connaît déjà chez les animaux, ou qu'il a pu voir sur des figures.

Je ne puis m'expliquer cette particularité que de la manière suivante. Tout d'abord le retour de la sensibilité ne donne pas tout de suite la notion de l'organe complet. C'est peu à peu, par parties et non dans l'ensemble, que cette notion apparaît. Le sujet ne peut donc rapporter les impressions qu'il ressent à rien de connu, pas plus que si on présentait une préparation microscopique du poumon à quelqu'un de profane en fait d'anatomie, il ne pourrait dire que

c'est un poumon, mais simplement décrire ce qu'il voit et le comparer avec des choses du monde extérieur connues, pour se faire comprendre dans sa description. En effet, ce n'est que lorsque tout l'organe a recouvré son fonctionnement et sa sensibilité, — c'est-à-dire que le centre cortical de l'organe a repris son activité complète — que le sujet s'aperçoit que ce qu'il vient de sentir est tel ou tel organe; jusque-là tout ce qu'il en percevait était tellement différent de ce qu'il en connaissait qu'il ne pouvait le lui attribuer, et pour en donner une idée était obligé d'emprunter ses comparaisons à de tout autres objets.

En second lieu le sujet n'a jamais ressenti ce qu'il éprouve alors. Il en est donc surpris lui-même; il se demande et il demande ce que c'est, à quoi cela se rapporte. C'est quelque chose de nouveau et d'imprévu, n'ayant aucun rapport avec ses sensations habituelles. Il n'est donc pas étonnant qu'il ne sache pas rapporter à tel ou tel organe qu'il n'a jamais perçu — comme l'ovaire ou l'utérus par exemple — d'une façon isolée et précise, les sensations qu'il y éprouve et qui tiennent à un fonctionnement tout à fait spécial.

Degrés de l'autoscopie. — Il est à remarquer que l'autoscopie ne porte pour ainsi dire pas sur les organes dans leur ensemble, sur la morphologie des organes, mais sur leur structure intime plutôt. A cet égard on est étonné, à la lecture des observations, de voir à quel degré de finesse peut atteindre le phénomène et le cas le plus curieux, à ce point de vue, me paraît être celui de Jeanne qui m'a décrit d'une façon tout à fait exacte ses cellules cérébrales, et ses ovaires avec ses ovules, et encore le sujet du Dr Comar qui a décrit le sang, comme un liquide blanc dans lequel circulent de petits grains rouges et aplatis.

Comment peut se faire cette vision des couleurs? C'est là un point que je ne puis expliquer. Elle n'est cependant pas niable et la plupart des sujets l'ont présentée. Mais il est possible d'admettre que, cette vision des couleurs se produisant à un moment où le sujet reconnaît à quel organe il a affaire, les connaissances ou les réminiscences qu'il en a peuvent lui faire amplifier ce qu'il sent par ce qu'il sait. C'est là un phénomène qui se produit très fréquemment même chez les gens normaux.

Autoscopiquement donc les sujets peuvent prendre connaissance des plus petits détails de la structure de leurs organes, et même de la structure microscopique des cellules elles-mêmes. Si singulier et nouveau que le fait paraisse, je ne crois pas qu'il soit niable, et il est préférable de chercher à l'expliquer que de le nier *a priori*.

Nous allons d'ailleurs revenir plus loin sur ce point de la valeur à accorder à ces phénomènes.

Moment de la disparition du phénomène. — De même qu'il est apparu d'une façon assez inopinée, le phénomène cesse très rapidement aussi, quoique moins brusquement en général. Le sujet après avoir éprouvé toutes les sensations qui accompagnent habituellement le retour de la sensibilité de l'organe — sensations spéciales pour chaque organe — éprouve tout à coup le phénomène de l'autoscopie pendant lequel il se borne à décrire ce qu'il voit en lui sans savoir à quel organe cela se rapporte, quoiqu'il le sût au début. Après avoir présenté les réactions qui accompagnent le retour de la sensibilité organique — réactions spéciales à chaque organe comme les sensations — il cesse de percevoir autoscopiquement l'organe et continue à présenter les mêmes sensations et les mêmes réactions de retour de la sensibilité que s'il n'avait pas eu momentanément d'autoscopie : ce sont des sensations de détente, de chaleur douce, de bien-être, de fusion de l'organe avec les parties voisines. Il a enfin la sensation que tout est bien et il ne présente plus aucune réaction; il n'a plus aucune action volontaire sur l'organe mis en jeu. Or, pendant cette période qui suit la perception autoscopique, si on l'interroge sur ce qu'il a raconté pendant cette période, si on lui demande s'il voit encore, ou s'il se rappelle ce qu'il voyait, même en lui précisant les termes qu'il a employés tout à l'heure, il ne comprend plus ce qu'on lui demande, il ne sait plus de quoi on veut lui parler, il nie avoir rien vu ni senti de semblable. En un mot tout ce qu'il a éprouvé a cessé d'exister pour lui en même temps que l'état qui engendrait ces sensations se transformait lui-même et disparaissait. C'est là d'ailleurs un phénomène qui se produit également dans les cas où il n'y a pas eu autoscopie, au cours de la restauration de la sensibilité, c'est-à-dire, rappelons-le, au cours de la remise en activité des centres cérébraux plus ou moins inhibés. Et cette identité dans les réactions psychiques des sujets, comme dans leurs réactions sensitives et motrices, montre bien qu'il ne s'agit nullement là de supercherie, ou de réminiscence. Ce qui est, c'est que lorsqu'un état quelconque de l'activité des centres corticaux se produit, il entraîne avec lui des réactions motrices, sensitives et psychiques spéciales, et que lorsqu'il cesse ces diverses réactions non seulement cessent aussi de se produire, mais même de pouvoir être représentées. En effet pour être représentées consciemment il faudrait que le même état qui les a engendrées se reproduisît, et c'est précisément ce qui ne peut pas être, puisque

les réactions du sujet, et les excitations qu'on lui a faites ont eu pour résultat de le détruire.

Valeur et explication du phénomène. — Il nous reste à savoir quelle valeur il faut attribuer à ce phénomène de l'autoscopie. Personne ne songe à le nier quand il s'agit d'autoscopie externe, d'hallucinations autoscopiques, qui portent sur le sujet tout entier. Il n'y a donc pas de raison pour le nier quand il porte seulement sur un point particulier de l'organisme. Mais ce qui peut étonner c'est la finesse, la précision des détails aperçus autoscopiquement, c'est que ce ne sont pas seulement les formes extérieures qui sont ainsi l'objet de l'autoscopie, mais la structure anatomique elle-même, jusqu'aux éléments microscopiques. Quelle interprétation peut-on donner à ce phénomène, et quelle créance ajouter d'abord à sa production? On ne manquera pas de dire sans doute qu'il s'agit là de choses déjà connues des sujets, ou de réminiscences, de souvenirs inconscients, ou encore de suggestion, ce qui ne veut rien dire, mais satisfait généralement l'esprit; on ne laissera pas enfin de penser à la supercherie.

Je dois faire immédiatement justice de cette explication simpliste. Quoiqu'il soit toujours très scabreux de se porter garant de la sincérité de pareils sujets, je crois pouvoir le faire cependant ici. Les trois sujets chez qui j'ai observé de l'autoscopie interne sont en effet bien connus de moi : je les ai observés pendant longtemps, je les observe encore depuis leur guérison et jamais je n'ai constaté chez elles aucune fraude, aucune supercherie, aucun mensonge même. Mais cela ne prouverait rien. Je ferai remarquer que ces phénomènes étaient absolument inconnus des sujets, puisqu'ils n'avaient jamais été publiés encore et qu'ils ne pouvaient ainsi en avoir eu connaissance par aucune voie. En outre, quand ils se sont produits, je ne m'attendais en aucune façon à les voir surgir et j'ai été fort étonné de les constater, car ils se sont produits à un moment du traitement où tout paraissait terminé et où rien ne pouvait me les faire prévoir. Enfin il est singulier de voir des sujets n'ayant jamais eu aucun rapport les uns avec les autres présenter des phénomènes d'une aussi parfaite identité, tant dans l'époque de leur apparition, que dans la manière dont ils se déroulent et dans les termes mêmes avec lesquels ils les décrivaient, sans qu'ils soient régis par un déterminisme spécial.

La supercherie — dont d'ailleurs on ne comprendrait vraiment pas le but, ce qui peut être encore un argument pour l'écarter — étant mise de côté, on est en droit de se demander si ces sujets ne

connaissaient pas déjà les organes qu'ils décrivaient. Sans doute aucun d'eux n'avait été sans voir, ne fût-ce que chez des bouchers, des poumons, un cœur, un foie, un intestin, etc., mais de là à en décrire la structure intime, microscopique, il y a loin. On peut répondre qu'ils en avaient lu des descriptions dans des livres de physiologie populaire. Mais l'un des sujets du Dr Comar était une paysanne sans instruction: deux au moins de mes sujets étaient absolument ignorantes des choses de la physiologie et de l'anatomie, ainsi que j'avais pu m'en assurer avant même qu'elles présentassent de l'autoscopie. Souvenirs inconscients, dira-t-on encore. Je n'aurais eu garde de ne pas m'en méfier et, pendant leur sommeil, dans l'état par conséquent où elles pouvaient, en même temps qu'elles me faisaient leur description, se rappeler les connaissances qui leur permettaient de les faire d'une manière si précise, je leur ai demandé où elles avaient vu décrit ce qu'elles me racontaient et elles m'ont toujours répondu qu'elles ne savaient pas de quoi il s'agissait. Mais les sceptiques à outrance pourraient répondre encore qu'elles dissimulaient leurs connaissances. Je demanderai alors comment il se fait qu'elles n'emploient presque jamais de termes techniques, même pour des choses où l'appellation technique est d'usage courant. Or toutes sans exception décrivent leurs organes, au moins certains, comme des choses absolument inconnues auparavant et qui ne leur rappellent rien; elles se servent de termes vulgaires, les mêmes chez toutes pour les décrire, comme ferait quelqu'un qui les verrait pour la première fois : ce sont des tuyaux, des cordes, des sacs, des poches; elles font des comparaisons avec des objets connus, du corail, des grappes, etc. Elles oublient d'ailleurs ces descriptions dès que la sensibilité et le fonctionnement de l'organe sont redevenus normaux, et ce n'est que lorsqu'ils ont recouvré un certain degré de perfection que tout à coup le sujet se dit que ce qu'il sent « doit être tel organe » et affirme enfin que « c'est tel organe ».

Pourquoi enfin l'autoscopie ne se montre-t-elle pas pour tous les organes chez tous nos sujets? Pourquoi n'a-t-elle lieu que pour les organes qui sont précisément le plus profondément troublés dans leur sensibilité et dans leur fonctionnement, sinon parce que ce n'est que dans certaines conditions qu'elle peut se produire, parce qu'elle est liée à un certain état particulier de l'activité des centres corticaux pendant le retour de cette activité normale? Pourquoi ne se produit-elle pas dès le début de la restauration de la sensibilité, mais seulement quand celle-ci est très avancée et qu'on a presque le droit de la croire complètement normale, sinon parce que c'est à un degré supérieur, de perfection plus grande de cette

sensibilité qu'elle correspond? Pourquoi est-elle si rare relativement aux cas tellement fréquents où se produit une régression considérable de la personnalité, et où les sujets ont tout autant d'instruction et de connaissances?

Il est encore un point à noter, c'est l'association de l'autoscopie externe, des hallucinations autoscopiques avec l'autoscopie interne. Cette association s'est manifestée d'une façon remarquable chez le premier de nos sujets, montrant bien ainsi qu'on a affaire au même phénomène. On ne nie pas le second; il n'y a donc pas lieu de nier le premier.

Mais, dira-t-on encore, c'est de la suggestion. Je pourrais répondre à cela qu'on ne sait pas, même en s'entendant sur la définition de la suggestion, de quelle façon elle agit. Or toute la question est là et tout l'intérêt de ce phénomène. Nous allons l'examiner plus loin. Pour le moment, je me bornerai à faire remarquer que la suggestion ne saurait être incriminée ici même dans son sens le plus large. Tout d'abord le Dr Comar, qui a signalé le premier ces phénomènes, aurait été bien empêché de les suggérer, puisqu'il les ignorait complètement. Je me trouvais dans le même cas pour ainsi dire, car au moment où je les ai constatés j'étais bien loin de m'y attendre et rien ne pouvait me les faire prévoir. Ils se sont déclarés d'une façon tout à fait inopinée. Quant à avoir fait de la suggestion indirecte et involontaire, il suffit de lire nos observations pour voir avec quel soin nous avons évité cet écueil. Bien loin de poser à nos sujets des questions capables de les mettre sur la voie de la description anatomique, nous nous sommes au contraire borné à enregistrer ce qu'elles nous disaient, et même le plus souvent nous les avons forcées à préciser en faisant comme si nous ne comprenions pas ce dont elles nous parlaient, comme si c'étaient elles qui ne savaient ce qu'elles disaient, et si leur description ne correspondait à rien de réel. Et malgré tout elles continuaient, et cela dans des termes qui se sont trouvés identiques.

En ce qui concerne la valeur de l'expérience, la réalité du phénomène, je crois donc qu'il est difficile de ne pas la reconnaître comme absolument sincère et hors de doute.

Reste à se demander comment cela peut se produire. Je crois qu'à cet égard les études que j'ai faites autrefois sur la nature de l'hystérie et sur les phénomènes qui accompagnent le retour de l'activité cérébrale consciente nous permettent d'interpréter d'une façon assez satisfaisante le phénomène.

Tous nos organes sont représentés sur l'écorce cérébrale par des

centres moteurs, sensoriels et viscéraux, et si ces derniers ne sont pas encore admis officiellement, malgré les cas nombreux où j'ai pu les contrôler et les expériences que j'ai indiquées pour les constater, il n'y a aucune espèce de motif pour les nier *a priori* et toutes les raisons au contraire pour les prévoir. Il est du reste hors de contestation que par ce qu'on appelle la suggestion on peut agir sur les fonctions viscérales, et pour que la suggestion, qui, de quelque façon qu'on se la représente, est un phénomène psychique qui ne peut se produire qu'au niveau de l'écorce cérébrale, agisse ainsi, il faut bien admettre que la représentation des viscères et des mouvements propres à les mettre en état de fonctionnement se fait aussi dans l'écorce absolument comme la représentation de toutes nos autres fonctions motrices et sensorielles.

Or dans les états hystériques, quand il y a anesthésie d'un membre, perte de la fonction motrice de ce membre, arrêt d'activité du centre cortical moteur correspondant, le sujet ne peut plus se représenter ce membre, ni les mouvements dont il est capable normalement et qu'on lui demande d'exécuter. Il ignore sa forme, sa situation dans l'espace, son existence même parfois. Lorsque par un procédé quelconque, on réveille l'activité du centre moteur le sujet perçoit de nouveau ce membre, d'une façon très vague d'abord, puis de plus en plus précise ; sa sensibilité s'affine, les mouvements volontaires reparaissent et se précisent, jusqu'à ce qu'enfin le sujet se représente complètement son membre et puisse alors lui faire exécuter facilement tous les mouvements qu'il veut. Si on compare ce qui se passe pour un membre avec ce que nous venons de voir pour les viscères, on ne trouve en réalité aucune différence. Sans doute à l'état ordinaire, nous avons une représentation très nette de nos membres alors que nous n'en avons qu'une extrêmement faible de nos organes internes. Mais il faut remarquer que la représentation de nos membres est très complexe, et qu'elle n'est pas constituée par un seul ordre d'impressions, les impressions cénesthésiques et kinesthétiques, mais que ces impressions sont complétées, associées et contrôlées par les impressions visuelles et tactiles. Or ces dernières ne contribuent en rien à la représentation que nous pouvons avoir de nos viscères où les impressions cénesthésiques sont les seules qui nous les fassent connaître. Si on ajoute à cela que les changements organiques qui donnent naissance à ces impressions sont toujours les mêmes ou peu s'en faut, que l'habitude que nous en avons nous les fait négliger, à moins de fonctionnement anormal, et que ce fonctionnement lui-même peut se faire par la seule entremise des centres nerveux inférieurs, sans intervention de la volonté

et par conséquent de la conscience, on ne sera pas surpris que la représentation normale de nos viscères soit très faible, très vague, et que nous ne l'évoquions pas. Mais il n'en reste pas moins que toutes les impressions qui partent de nos organes internes aboutissent à l'écorce cérébrale et contribuent, avec toutes les autres parties des organes moteurs et sensoriels, à la constitution de nos états de personnalité.

Dès lors, si une cause quelconque vient inhiber les centres des fonctions viscérales, il se passe quelque chose d'analogue à ce que nous voyons pour les organes de mouvement. Le sujet perd la notion de l'existence de son viscère, il ne ressent plus les besoins qui lui sont liés. Mais dès que l'activité corticale est rétablie il perçoit de nouveau des impressions nouvelles qui prennent une intensité particulière en raison de leur isolement au milieu des autres organes insensibles et à fonctions ralenties et inconscientes. De même que le retour de la sensibilité et du fonctionnement d'un membre s'accompagne de réactions spéciales, motrices, sensitives et psychiques, de même aussi le retour de la sensibilité et du fonctionnement d'un viscère s'accompagne de réactions particulières, spéciales à chaque organe. Le sujet prend alors conscience de cet organe, de sa forme, de son fonctionnement comme jamais il n'a pu être à même de le faire. Mais de même que nous sentons pour les membres nos muscles se contracter, et que nous nous en représentons ainsi la forme et les mouvements, nous pouvons nous représenter également la forme et les mouvements de nos viscères. Cela ne nous surprend que parce que nous n'en avons pas l'habitude, parce que pour les membres nous ne cherchons guère à nous les représenter anesthésiquement, unis visuellement ou tactilement, et que nous en arrivons presque à laisser de côté les impressions anesthésiques qu'ils nous donnent. Pour les viscères nous en sommes au contraire réduits à cette représentation cénesthésique que nous ne pouvons réellement concevoir que lorsque nous l'avons perdue et que nous la retrouvons, ce qui arrive précisément dans l'état hystérique d'une façon quelquefois complète.

Mais comment peut-on « voir » des choses qui nous sont toujours cachées, qui sont dans l'intérieur de notre corps. Nous avons discuté plus haut la façon dont les sujets « voient » leurs organes. En réalité ils ne les « voient » pas comme avec la vue; ils se les représentent comme nous pouvons nous représenter une contraction musculaire quoique nous ne voyions pas non plus nos muscles. Ils en ont une représentation cénesthésique, comme on peut en avoir une tactile -- les aveugles par exemple — qui nous donne cependant

la notion de la forme et du mouvement. Ces faits prouvent tout simplement que nos représentations cénesthésiques peuvent nous donner les mêmes renseignements que les représentations tactiles, ce qui n'a absolument rien d'extraordinaire, ni de contraire à aucun enseignement physiologique. La question de finesse des représentations n'a plus d'intérêt. C'est une chose toute relative et rien ne nous empêche d'admettre que nous pouvons rencontrer sous ce rapport une échelle d'acuité sensitive aussi étendue que pour toutes les autres espèces de sensations externes.

D'ailleurs il ne s'agit pas seulement d'une question d'acuité sensitive individuelle plus ou moins grande. Comme je l'ai dit plus haut, il est de la plus grande importance de remarquer que les organes qui sont l'objet de l'autoscopie sont ceux où l'arrêt fonctionnel a été le plus marqué, où le trouble de l'activité centrale a été le plus profond. Il ne l'est pas moins de noter le moment de l'apparition du phénomène, alors que la sensibilité et le fonctionnement de l'organe semblaient redevenus normaux.

De ces deux considérations on peut en effet conclure que l'autoscopie tient non pas à l'intensité ou à l'acuité de la sensibilité, c'est-à-dire de l'activité du centre cortical mise de nouveau en jeu, mais à l'extension de cette sensibilité et de cette activité à tous les éléments organiques, même les plus délicats. Le premier réveil de l'activité cérébrale ramène un fonctionnement en apparence suffisant de l'organe intéressé, mais en réalité incomplet. Le réveil complet avec autoscopie ramène le fonctionnement des éléments les plus infimes avec toute l'intensité d'activité dont ils sont capables. Dans la majorité des cas le trouble fonctionnel n'atteint les organes que superficiellement en quelque sorte et lorsque l'on restaure la sensibilité et l'activité fonctionnelle du centre cérébral correspondant à chaque organe on ne constate que des réactions motrices et sensitives relativement grossières et ne portant que sur l'ensemble de l'organe. Dans nos cas au contraire les tissus eux-mêmes sont atteints dans leur activité, et le retour de cette activité liée à celle du centre cortical correspondant provoque dans ce centre des représentations non plus de l'organe dans son ensemble comme dans les cas précédents, mais des représentations des éléments anatomiques eux-mêmes. Ce n'est en somme qu'une question de degré dans l'étendue du trouble fonctionnel. Du moment que nous admettons — et les faits sont là assez nombreux pour nous y obliger — que le retour de l'activité d'un centre cortical amène une représentation d'ensemble de l'organe placé sous sa dépendance et que nous ne

pouvons connaître que par les impressions cénesthésiques qu'il envoie à notre écorce cérébrale, il n'y a aucune raison de ne pas admettre aussi que, si l'activité de ce centre a été complètement inhibée, si les éléments anatomiques eux-mêmes les plus délicats ont été arrêtés dans leur fonction propre et spéciale — la fonction trophique, vitale, étant bien entendu conservée — le retour de cette activité amène également des représentations de ces éléments anatomiques.

Rapports de l'autoscopie interne avec l'autoscopie externe. — J'insisterai peu sur ce point que j'ai traité ailleurs [1]. A propos des hallucinations autoscopiques j'établissais la division suivante : 1° *Hallucination deutéroscopique*, où le sujet voit un personnage différent de lui physiquement, mais identique moralement et qu'il reconnaît comme lui-même; — 2° *Hallucination spéculaire* où le sujet se voit comme dans une glace; — 3° *Hallucination autoscopique proprement dite* qui peut être *positive*, avec les deux variétés *externe* et *interne*, ou *négative*. J'insistais déjà sur ce fait qu'il ne s'agissait pas d'un phénomène visuel, mais d'un phénomène anesthésique, et que l'*autoscopie* n'était pas en réalité le phénomène fondamental, mais que c'était la *représentation* extériorisée de sa propre personne, plus ou moins complète, avec un plus ou moins grand nombre de ses attributs physiques et moraux, extérieurs ou intérieurs. Ici il s'agit avant tout de phénomène de représentation de son moi physique : ce n'est pas une hallucination, mais une représentation du moi dans sa constitution intérieure plus ou moins complète, de même que dans l'hallucination autoscopique c'est la représentation du moi dans sa forme extérieure. Le phénomène est le même avec cette seule différence que dans un cas l'objectivation de la représentation, liée à l'activité même des centres corticaux, reste intérieure, tandis que dans le second cas elle est extériorisée. Et ce qui montre bien que les deux phénomènes sont de même nature c'est qu'on les voit coexister chez le même sujet, se substituer l'un à l'autre, à des moments différents du réveil de l'activité corticale, et chez nos différents sujets l'autoscopie interne se manifester tantôt sous la forme spéculaire, tantôt sous la forme extériorisée simulant l'hallucination, comme lorsque le sujet dessine dans l'espace ce qu'il décrit en lui-même, tantôt sous la forme autoscopique interne pure, comme lorsque le sujet voit ses organes à leur place même et de dessus en dehors. Il n'y a donc à mon sens aucune différence de

1. Hallucinations autoscopiques, *in Bull. de l'Inst. psych. int.*, 1902.

nature dans les deux ordres de phénomènes. Aussi pourrait-on supprimer l'appellation d'hallucinations même pour les hallucinations dentéroscopiques et spéculaires qui ne sont que des variétés de l'hallucination autoscopique, et se borner au terme d'autoscopie.

On aurait alors la classification suivante qui comprendrait tous les phénomènes autoscopiques :

Autoscopie interne	avec vision des organes à leur place.	
	— de dedans en dehors (extériorisée).	
	— de dehors en dedans.	
Autoscopie externe	positive	à forme hallucinatoire dentéroscopique.
		— spéculaire.
	négative.	

J'ai dit plus haut qu'il s'agissait de représentation, mais en réalité s'il s'agit bien d'une représentation dans le cas d'autoscopie externe, dans l'autoscopie interne il s'agit au contraire d'une véritable sensation, liée à un état d'activité corticale particulier et qui se modifie comme cet état lui-même. C'est là une distinction qu'il importe de signaler, encore qu'elle ne change rien à la conception générale de l'autoscopie.

Conséquences. — Il résulte de ces phénomènes des conséquences que je crois d'une grande importance pour la psychologie, et que j'examinerai rapidement ici, spécialement au point de vue de la conscience et de la suggestion.

Tout d'abord un fait se dégage d'une façon très nette, c'est que nous pouvons avoir des représentations de tous nos organes, dans leurs plus petits détails, dans l'intimité même de leur structure. Un second fait non moins évident se manifeste, c'est que cette représentation ne se produit que lorsque le centre cortical d'un organe a perdu de son activité à un degré plus ou moins marqué et permanent et qu'il la récupère.

Un troisième fait apparaît enfin, c'est que, au fur et à mesure que l'activité du centre cortical reparaît, les représentations qui sont liées aux phases successives de ce retour s'effacent les unes les autres, jusqu'à ce qu'enfin le sujet ayant recouvré le fonctionnement normal de son organe cesse d'en avoir une représentation isolée, nette, et perd jusqu'au souvenir de ces représentations successives.

De tous ces faits nous sommes donc amené à conclure que c'est à des changements dans l'activité corticale que sont liées nos représentations. Dès qu'il y a un état d'arrêt ou d'activité amoindrie, le sujet n'a plus de représentation des fonctions ou en a des représentations fixes. Dès que l'activité cérébrale reprend, les représentations

liées aux états inférieurs de cette activité font place aux représentations normales. Or ces représentations normales de nos viscères et de leurs fonctions sont très vagues, très confuses, fondues dans l'ensemble de notre cénesthésie, et cessent d'être isolables consciemment, l'activité cérébrale consciente étant presque absorbée par les fonctions motrices, sensorielles et intellectuelles. Elles ne sont pas inconscientes d'une façon absolue, mais relative, n'étant en réalité que masquées par des représentations et des sensations beaucoup plus nombreuses, variées et intenses.

Nous constatons en outre ceci qui a une grosse importance, c'est que la conscience n'est pas liée au maximum de l'activité cérébrale. Elle existe à tous les degrés de cette activité, même les plus inférieurs. Ce que nous appelons la conscience ordinairement c'est le sentiment spécial que nous avons de notre fonctionnement normal. Mais au-dessous de ce fonctionnement normal, nous pouvons avoir également connaissance d'une façon aussi précise et aussi nette de tout ce qui se passe en nous. Nous prenons alors conscience des phénomènes qui à l'état normal sont subconscients on inconscients. De sorte qu'en réalité nous pouvons prendre conscience de tous les états, même les plus inférieurs de notre activité cérébrale ; la subconscience et l'inconscience ne sont pas des termes absolus mais relatifs, et lorsque nous sommes dans un état d'activité inférieure à la normale tous les phénomènes normalement accompagnés de conscience deviennent subconscients et même inconscients tandis que ceux qui sont normalement subconscients ou inconscients deviennent au contraire conscients. La conscience nous apparaît ainsi comme liée uniquement non pas au maximum de l'activité cérébrale normale, mais au maximum de l'activité cérébrale disponible dans un moment donné. Elle n'est pas au sommet de la hiérarchie des manifestations cérébrales ; elle accompagne chaque degré de cette hiérarchie, jusqu'aux plus inférieurs. Il n'y a jamais à proprement parler d'inconscience ; l'inconscience équivaudrait à la mort de l'organe ou de son centre cortical. Nous voyons en outre que la conscience ne se montre que s'il y a modification dans l'état de l'activité cérébrale, et qu'elle correspond toujours à un dégagement de cette énergie, à une remise en activité de l'écorce cérébrale. Aussi voyons-nous qu'elle accompagne le retour de cette activité dans ses degrés les plus inférieurs, quand les centres fonctionnels ont été atteints d'un arrêt presque complet allant jusqu'à enrayer non seulement le fonctionnement propre des organes mais même celui de leurs éléments constitutifs.

Quand un centre cérébral a recouvré ainsi tous les degrés de son

activité, alors seulement la conscience ne se montre que dans ses manifestations d'ordre supérieur, de même que lorsqu'il était inhibé, engourdi, la conscience se montrait à propos des manifestations correspondant à son maximum d'activité.

Il ressort encore de l'étude de ces phénomènes d'autoscopie et des conditions dans lesquelles ils se produisent, conditions très faciles à déterminer aujourd'hui comme je l'ai montré, que la conscience disparaît suivant un ordre déterminé et absolument parallèle à celui des fonctions : les plus délicates, les plus spécifiques de chaque organe disparaissant les premières, et celles d'ordre plus général, jusqu'aux fonctions vitales des éléments anatomiques elles-mêmes, se supprimant à leur suite. Dès que la fonction propre de l'organe a perdu de son activité — c'est-à-dire le centre cortical qui la tient sous sa dépendance — on voit survenir la perte du besoin organique spécial, puis de l'anesthésie de l'organe intéressé, et en même temps de l'inconscience, et la perte du pouvoir de représentation de la fonction d'abord, des modifications et excitations de l'organe ensuite, et de son existence enfin quand il y a inhibition complète. Dès qu'il y a anesthésie et perte de la conscience normale, on ne peut présumer du degré d'amoindrissement de l'activité du centre cérébral que par la façon dont s'accomplit la fonction qui en dépend. Mais on n'a jamais une mesure très exacte. Au contraire quand on réveille, par un moyen quelconque, l'activité de ce centre cérébral, on constate avec la plus grande facilité jusqu'à quel point elle était enrayée par la conscience qui accompagne le retour de la fonction, et par l'appréciation du degré d'activité fonctionnelle le plus inférieur dont le sujet peut prendre conscience.

Telles sont les principales conséquences que nous pouvons tirer de ces faits, joints à tous ceux que j'ai signalés dans d'autres travaux, en ce qui concerne les conditions de la conscience. Il nous reste à examiner celles qu'on peut en tirer au point de vue de la suggestion. Quoique ce soit un phénomène dont on a usé et abusé depuis un certain nombre d'années, dont on a fait le pivot de toute une pathogénie des névroses et de toute une thérapeutique, je crois que, considérée comme une idée *imposée* à l'esprit et acceptée par lui, elle n'existe pas. Les adeptes de la suggestion se sont arrêtés avec prédilection sur tous les effets bizarres ou paraissant tels qu'elle pouvait donner. Ils ne se sont guère préoccupés de la seule chose qui était cependant la plus essentielle, à savoir comment les sujets pouvaient exécuter des ordres suggérés d'actes mettant en jeu des organes échappant à la volonté à l'état normal. Ils n'ont pas

remarqué qu'il est aussi difficile d'expliquer pourquoi l'ordre de lever mon bras que je viens d'entendre se transforme en mouvement que de comprendre comment l'ordre de vomir donné dans le sommeil hypnotique à un sujet hystérique se transforme en vomissement. Ils ont cru tout élucider et on a fini par admettre les yeux fermés cette explication, en disant que c'était par suggestion que le vomissement se produisait. Une telle réponse n'est qu'un aveu d'ignorance, mais on a une telle tendance à prendre les mots pour des explications que l'on s'en est contenté sans se demander si ce n'était pas exactement par le même mécanisme que celui de lever le bras quand on l'ordonne, que se produisait le vomissement quand on le *suggère* dans le sommeil hypnotique, c'est-à-dire par la volonté du sujet capable dans cet état de se représenter son organe et d'agir ainsi sur lui comme sur les muscles volontaires.

Or, quand on considère les faits que nous rapportons ici, on constate une fois de plus ce que j'ai démontré dans mon ouvrage sur la genèse et la nature de l'hystérie, c'est que dans les états d'hystérie, dans les états d'engourdissement plus ou moins marqué des différents centres cérébraux et d'arrêt plus ou moins complet des fonctions organiques qui en dépendent, les sujets peuvent agir volontairement sur leurs muscles lisses qui échappent normalement à l'action de la volonté, de même qu'ils ont conscience des phénomènes organiques ordinairement inconscients. Les faits nouveaux que nous apportons ici montrent jusqu'à quelles limites extrêmes, et que je n'avais pas observées alors, cette conscience des organes et de leur fonctionnement peut aller. Or, en même temps, nous constatons que les sujets peuvent agir volontairement sur ces organes et sur ce fonctionnement grâce à la conscience et à la représentation qu'ils en ont. Des organes qui à l'état normal échappent à la volonté, lui deviennent au contraire soumis quand l'activité cérébrale est diminuée. Et nous pouvons remarquer ainsi que la volonté suit exactement les mêmes lois que la conscience et qu'elle accompagne comme elle le maximum de l'activité disponible à un moment donné d'un centre donné; mais non pas le maximum normal de cette activité. Si donc la volonté se montre parallèlement à la conscience à tous les degrés même les plus inférieurs de l'activité cérébrale, au moment où cette activité amoindrie se réveille, nous sommes ramenés au cas simple d'un ordre exécuté avec nos membres, avec des muscles striés, dits volontaires. On ordonne à un sujet de vomir et il vomit, parce que dans l'état de sommeil hypnotique il s'est représenté son estomac et les mouvements nécessaires pour provoquer le vomissement, et qu'en même temps il a pu agir sur lui.

Les fervents de la suggestion ont en effet oublié aussi une chose, c'est de remarquer pourquoi chez un même sujet toutes les suggestions ne sont pas possibles, et l'état de fonctionnement et de sensibilité des organes sur lesquel la suggestion peut s'exercer. Ils auraient pu constater alors que ce n'est que les sujets profondément anesthésiés, à fonctions extrêmement ralenties, dont l'état de conscience était le plus inférieur, que la suggestion se faisait le plus facilement, mais surtout que, même chez ces sujets, c'étaient seulement les organes les plus atteints pour lesquels on pouvait suggérer aux sujets des actes quelconques qu'à l'état de conscience normale ils n'auraient jamais pu exécuter volontairement. Rien ne leur devient plus facile du moment qu'ils ont conscience de leur organe et de son fonctionnement.

Nous comprenons maintenant comment cela peut être, et nous sommes dès lors amené à cette conclusion que la suggestion n'est pas autre chose qu'un ordre quelconque et que son mécanisme n'est pas différent de celui par lequel s'exécutent ceux qui ont pour agents des organes soumis à la volonté, comme les muscles striés. La suggestion n'emprunte son prestige qu'à ce fait qu'on peut soi-disant faire exécuter au sujet des actes que la volonté est impuissante à réaliser dans l'état normal. Du moment où l'on constate qu'elle ne peut s'exercer que dans des états où précisément les fonctions normalement subconscientes et échappant à l'action de la volonté deviennent conscientes et soumises à cette dernière, la suggestion, en tant que phénomène spécial, merveilleux, cesse d'exister. Les sujets n'exécutent que des actes qu'ils peuvent exécuter parce qu'ils peuvent se les représenter et les vouloir.

La suggestion est fonction de la conscience et de la volonté, et elle ne peut s'exercer sur un organe quelconque que si le sujet est dans un état cérébral tel qu'il ait conscience de cet organe et possibilité par conséquent d'agir volontairement dessus. Son rôle est ainsi singulièrement réduit comme on le voit, et il semble bien même que ce n'est peut-être qu'un vain mot.

PAUL SOLLIER.

SUR LA MÉMOIRE AFFECTIVE

(*Suite et fin* [1].)

IV

§ 1. — L'idéal du souvenir en tant que souvenir serait de reproduire exactement la réalité passée. Ce n'est pas ce qui arrive en général, heureusement, car l'idéal du souvenir est un idéal très inférieur. Les faits, les idées, les sentiments, se transforment toujours plus ou moins en se reproduisant, quand ce ne serait que par leur réapparition dans des circonstances nouvelles et par les associations nouvelles aussi qui en résultent.

On s'est demandé quel était le degré de fidélité de la mémoire affective et si l'on pouvait le connaître. Il est sûr que cette fidélité varie beaucoup selon les gens et les circonstances. Je ne veux pas d'ailleurs aborder pour le moment cette question, mais examiner un peu certaines modifications particulières qui s'opèrent parfois dans le sentiment conservé et qui peuvent, il me semble, prêter à des considérations intéressantes.

Ces modifications sont celles qui amènent le sentiment à une intensité supérieure ou à une pureté plus grande. Ceci est assez différent de ce qui se produit pour le souvenir d'une perception. Pour trouver des analogues à ce fait dans le domaine de l'intelligence c'est encore à d'autres faits qu'il faudra recourir, par exemple, comme nous l'avons déjà fait, aux opinions, aux croyances, aux théories.

L'évolution du sentiment conservé dans le sens d'un accroissement de l'intensité ou de la pureté ne paraît pas un fait très rare. Il convient cependant de commencer par en bien établir la réalité et, pour cela, de citer un certain nombre de cas.

Voici tout d'abord une affirmation de Chateaubriand : « ...dans le premier moment d'une offense, dit-il, je la sens à peine, mais elle se grave dans ma mémoire; son souvenir, au lieu de décroître, s'augmente avec le temps; il dort dans mon cœur des mois, des années entières, puis il se réveille à la moindre circonstance avec

1. Voir le numéro de décembre 1902.

une force nouvelle et ma blessure devient plus vive que le premier jour. Mais si je ne pardonne point à mes ennemis, je ne leur fais aucun mal; je suis rancunier et ne suis point vindicatif. Ai-je la puissance de me venger, j'en perds l'envie, je ne serais dangereux que dans le malheur[1] ».

Rapprochons de ce fait le cas de Rousseau qui, ayant reçu un service de son hôte, écrit plus tard : « Je fus touché de sa bonté mais moins que je ne devais l'être, et que je ne l'ai été depuis en y repensant[2] ». Il faut remarquer l'indication : « moins que je ne devais l'être », elle donne la clef de quelques-unes de ces transformations, et indique dans quel sens il faut chercher une explication générale.

Eugénie de Guérin nous donne aussi une constatation intéressante et dont l'importance s'augmente de ce qu'il ne s'y agit pas d'un fait donné comme exceptionnel : « C'est bien vouloir s'enivrer de tristesse, dit-elle, de revenir sur ce passé, de feuilleter ces papiers, de rouvrir ces cahiers pleins de lui. O puissance des souvenirs! Ces choses mortes me font, je crois, plus d'impression que de leur vivant et le ressentir est plus fort que le sentir. J'ai éprouvé cela bien des fois[3] ».

Une des personnes que M. Ribot a interrogées lui a déclaré aussi « que sa représentation des émotions est plus vive que l'émotion elle-même[4] ». Une de celles que j'ai questionnées moi-même m'a dit qu'elle jouissait parfois plus par le souvenir que par la réalité même de ses impressions agréables. J'ai aussi personnellement observé chez moi, en certains cas, l'exaltation progressive d'un sentiment se rapportant à un événement passé à mesure que cet événement s'éloignait (jusqu'à un certain point, bien entendu). Il m'est arrivé souvent d'être plus affecté d'un événement en y pensant qu'au moment où il s'était effectivement produit. Il est des choses qui m'ont laissé presque indifférent sur le moment, contrarié ou charmé à peine et dont le souvenir s'est accompagné d'une impression beaucoup plus forte. C'est une remarque souvent rencontrée que la faiblesse ou la nullité de l'émotion au moment même du péril, et son accroissement considérable une fois le péril passé. Et nous abordons des faits, qui, s'ils sont, à certains égards, des faits de mémoire, sont aussi autre chose et demandent à être examinés de plus près.

1. Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, I, 77.
2. Rousseau, *Confessions*, partie I, livre IV.
3. Eugénie de Guérin, *Journal*, p. 391-392.
4. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 152.

Je citerai enfin une observation inédite communiquée à M. Ribot et qu'il a bien voulu me transmettre. « Voici, écrit la personne qui l'a rédigée, comment évoluent en moi les souvenirs des émotions pénibles, et ceux des émotions agréables : leur marche est tout à fait différente selon moi : Tandis que le souvenir des émotions agréables *faiblit graduellement* mais ne s'efface *presque jamais complètement*, le souvenir des émotions pénibles *croît* en intensité *pendant quelque temps*, arrive à un maximum, pendant lequel l'émotion renouvelée dans la mémoire est beaucoup plus intense que celle primitivement ressentie, puis ensuite l'effacement se fait, *et il est complet* au bout de quelque temps.

« Observation I. — Le départ de mon amie, Mme Z., me cause un immense chagrin. Ce chagrin augmente *après* son départ, de jour en jour, et devient si grand que je me sens absolument malade pendant plusieurs semaines. Durant une année entière je ne peux me résoudre à passer par la rue dans laquelle demeurait mon amie, et, une fois, ayant aperçu de loin sa maison, je fus prise d'un si subit accès de larmes, que mes jambes fléchissaient sous moi, j'avais beaucoup de peine à cacher mon émotion et à continuer ma route. Malgré la violence de mon chagrin il diminue peu à peu et disparaît complètement au bout de deux ou trois ans.

« Obs. III. — A Allevard-les-Bains, en 1883-84? j'ai été réveillée une nuit brusquement par une secousse de tremblement de terre, j'en fus très effrayée. Mais la crainte *augmenta* encore les jours suivants, et pendant plusieurs semaines je crus devenir folle tant la peur se ravivait au moindre bruit et au seul souvenir de la secousse éprouvée et du bruit souterrain qui l'accompagnait; j'en avais perdu le sommeil et l'appétit. Cela dura plusieurs mois, puis s'effaça graduellement et disparut complètement en tant qu'émotion; le souvenir seul du fait reste très vif jusqu'à présent, mais je n'ai pas la moindre peur en pensant aux tremblements de terre, toujours possibles cependant.

« Obs. IV. — Une autre année encore à Allevard, je tirais au pistolet, pour me désennuyer, en compagnie de ma sœur. Celle-ci, un jour qu'elle venait de charger son pistolet, et qu'elle s'apprêtait à viser, se tourna subitement vers moi pour dire un mot à mon père placé derrière moi; dans ce moment l'arme fut braquée sur ma poitrine et à bout portant, mais je détournai brusquement son bras, et le coup partit en l'air. Je fus assez effrayée du danger que je venais de courir et dont je me rendais parfaitement compte, surtout étant donné le caractère très peu attentif de ma sœur. Cette impression de crainte *se renforça* les jours suivants et devint pendant quelques

semaines si pénible que j'avais mal au cœur en y songeant. Ensuite, après plusieurs semaines, l'émotion s'effaça et je pus recommencer à tirer avec le plus grand calme. »

La même personne cite encore deux faits semblables aux précédents et que je supprime pour ne pas trop allonger ma citation. Le fait que l'émotion conservée croît parfois en intensité ne paraît avoir, en somme, rien de douteux.

§ 2. — On peut faire des remarques analogues sur la pureté de cette émotion. La pureté n'est pas la même chose que l'intensité, cependant ces deux qualités sont assez étroitement liées en certains cas pour qu'il soit difficile de les distinguer, et l'une peut prendre l'aspect de l'autre. Un sentiment peut paraître plus intense lorsqu'il est devenu plus pur et que rien, en le troublant, ne paraît plus en diminuer l'éclat, mais il peut paraître aussi plus pur parce qu'il est plus intense et que son intensité même nous empêche d'apercevoir ses défectuosités, ses petites taches. La pureté d'un sentiment peut d'ailleurs diminuer les causes internes d'inhibition qu'il renferme et le rendre ainsi plus vif, comme une vivacité plus grande peut, en stimulant les principaux éléments, leur permettre d'écarter les autres et de purifier ainsi l'ensemble du sentiment. A d'autres égards cependant, la pureté et l'intensité peuvent s'opposer, mais si je les joins ici c'est en tant qu'elles marquent des changements analogues dans le sentiment conservé. Il est possible que dans les faits que je viens de citer il y ait parfois un accroissement de pureté à côté d'un accroissement d'intensité. En certains cas l'accroissement de pureté est tout particulièrement visible.

Je rappellerai ici le cas de Rousseau, le souvenir que lui avait laissé une punition injustement subie pendant son enfance. « Le premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon âme, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma première émotion ; et ce sentiment relatif à moi dans son origine, a pris une telle importance en lui-même, et s'est tellement détaché de tout intérêt personnel que mon cœur s'enflamme au récit de toute action injuste, quel qu'en soit l'objet, et en quelque lieu qu'elle se commette, comme si l'effet en retombait sur moi. Quand je lis les cruautés d'un tyran féroce, les subtiles noirceurs d'un fourbe de prêtre, je partirais volontiers pour aller poignarder ces misérables, dussé-je cent fois y périr[1]. » Remarquons ici une épuration et une généralisation corrélatives. Tandis que d'une part le sentiment conservé s'épure, s'abstrait de ce qu'il

1. Rousseau, *Confessions*, partie I, livre I.

contient de trop personnel, élimine par conséquent certains éléments de la forme primitive qu'il avait prise, d'autre part, — et cette épuration en est une condition — il se généralise, s'applique, virtuellement au moins, à un bien plus grand nombre d'objets. Il se transforme, en somme, il évolue.

J'interpréterais encore dans le même sens certaines déclarations de Restif de la Bretonne. « Les jours où je lui avais parlé, dit-il à propos d'une des nombreuses femmes dont il fut épris, me redevenaient présents; je versais des larmes, je lui étais plus fidèle, absente, que lorsque je pouvais la voir et lui parler tous les jours[1]. » Il me semble impossible de ne pas trouver dans un tel cas l'épuration et peut-être le renforcement du sentiment par le souvenir. Il ne s'agit ici que du fait lui-même, dont je réserve l'explication.

Mon expérience personnelle aussi m'a montré maintes fois une émotion, un sentiment se purifiant, dans le souvenir, des éléments étrangers ou parasites qui les déparaient. Il m'est souvent arrivé de mieux profiter d'un plaisir quelconque, après coup, en y pensant qu'au moment même où je le prenais réellement.

§ 3. — Ceci s'explique, semble-t-il, assez aisément. Même dans les moments où nous goûtons les joies les plus pures, les plus exemptes de trouble que nous permette cette vie, il n'est pas rare que notre bonheur soit gâté par quelque dissonance. Il se trouve d'ordinaire, dans les événements les mieux ordonnés, quelques détails discordants. L'effet n'en détruit certes pas la bonne impression d'ensemble que nous éprouvons, mais il en trouble un peu l'harmonie, il en altère la pureté. Souvent ces dissonances sont à peine aperçues, elles n'en existent pas moins et se font vaguement place dans l'état de conscience total qui s'établit.

Et ces discordances extérieures, objectives, ne sont pas les seules qui nous gâtent, parfois sans que nous nous en apercevions bien, nos plaisirs. Si les choses elles-mêmes n'en fournissaient point, par miracle, on pourrait compter, pour y suppléer, sur l'esprit de l'homme. Le jeu de l'association des idées, l'activité relativement indépendante des éléments psychiques éveillent intempestivement des idées, des impressions fâcheuses. Ou bien on sent vaguement naître une impression confuse de fatigue, d'énervement ou de satiété. Si l'on fait, par exemple, une agréable promenade en voiture, on ressent çà et là quelques cahots; un coup de vent vif et un peu frais fait pleurer les yeux, ou bien on rencontre un personnage déplaisant, ou bien encore l'idée vous vient d'un accident possible,

1. Restif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas*, VII, 75.

ou l'on se rappelle qu'on a oublié d'écrire une lettre pressante, ou le souvenir vous arrive de quelque événement fâcheux qu'on avait oublié. Tout cela, sans avoir une bien grande importance, tend à troubler l'état de conscience total, la résultante, le ton composé qui s'établit dans l'esprit.

Et bien souvent tout cela est éliminé par le souvenir. Il ne subsiste plus que les impressions dominantes, les sentiments principaux, et ils peuvent se développer à leur aise sans être gênés par les mille petits obstacles que la réalité leur oppose constamment. Le souvenir les supprime.

Il y a là un effet naturel et assez fréquent de l'association systématique. Si nos sentiments sont troublés, c'est que les circonstances dans lesquelles nous les éprouvons sont complexes et mêlées. Quelques-unes tendent à les produire tandis que d'autres tendent à les contrarier. Je viens de rappeler quelques cas bien communs où cette contrariété se produit. Dans le souvenir les éléments objectifs qui contrarient le sentiment sont fréquemment écartés, bien plus aisément que dans la réalité (quoiqu'ils soient souvent, pour certaines personnes, faciles à négliger dans la réalité même). Le souvenir d'un désagrément objectif ne s'impose pas à nous avec la même force que sa présence réelle. Les éléments principaux du sentiment et les images diverses qui s'y unissent logiquement ont une tendance à provoquer l'inhibition des images qui viendraient les contrarier, et cette inhibition s'exerce plus favorablement dans le souvenir, au moins en certains cas, que dans la réalité. Je dis : en certains cas, car cela me paraît dépendre beaucoup des personnes. Il en est qui sont assez ardentes, moins réfléchies, moins avisées et moins prudentes, plus impatientes et plus actives qui réduisent plus aisément peut-être, mais aussi aisément au moins les causes de trouble lorsqu'elles sont réellement présentes. D'autres au contraire sont plus timides ou plus consciencieuses, plus scrupuleusement observatrices en face de la réalité, elles n'aiment pas à se faire illusion, ou à ne pas apercevoir un peu volontairement certains côtés de la réalité, à s'aveugler sur eux, et leurs plaisirs sont très souvent troublés, mêlés d'appréhensions ou diminués par de tout petits faits. Mais elles sont mieux organisées pour la rêverie du souvenir, et une fois qu'il est admis qu'elles sont sorties de la réalité actuelle, elles se laissent aller à idéaliser leurs souvenirs, à purifier leurs émotions conservées, même sans bien s'en rendre compte, de ce qu'elles pouvaient contenir de fâcheux et de discordant.

Les raisons qui agissent ainsi sur les causes objectives du trouble

des émotions agissent aussi sur les causes qui se trouvent dans la nature même de l'esprit. La crainte, l'inquiétude, la timidité, l'ignorance de ce qui va se passer, toutes les causes de ce genre sont assez aisément éliminées dans le souvenir, toujours chez certaines classes d'esprit, car ici encore il faut se garder des généralisations excessives.

Je comparerais volontiers cet effet du souvenir sur la pureté de l'émotion à certains faits du fonctionnement de l'intelligence, et par exemple à l'opération par laquelle une idée devient de plus en plus abstraite. En se dépouillant peu à peu de quelques-uns de ses éléments concrets il arrive ainsi que l'idée devient plus nette et plus pure, et, si l'on veut ensuite la généraliser, plus exacte et plus précise. Ce qu'il y avait d'essentiel dans l'expérience s'est dégagé des éléments accessoires ou accidentels, s'est condensé, systématisé en une idée abstraite, comme ce qu'il y avait d'essentiel, de principal dans le phénomène affectif s'est condensé, systématisé en un ensemble moins compliqué à certains égards, mais mieux unifié, plus pur.

Et en effet cette purification que le sentiment subit dans le souvenir est une sorte de commencement d'abstraction et de généralisation, une phase préparatoire au moins de cette longue évolution qui va des sentiments tels que la réalité les produit tout d'abord aux impressions les plus abstraites et les plus générales. Jusqu'ici, et tant qu'on peut parler, au sens strict, de souvenir, ils se sont surtout débarrassés des éléments étrangers, ils se purifient par l'élimination de ces éléments, ils deviendront abstraits par l'élimination d'éléments internes, mais non essentiels et dominateurs, du système. De même une idée, un souvenir peut s'épurer par l'élimination des éléments étrangers à sa nature et s'abstraire en se réduisant de plus en plus à quelques éléments essentiels. Notre conception d'un livre, par exemple, peut s'épurer dans le souvenir, en éliminant les éléments étrangers qui se sont associés à elle pendant que nous lisions ce livre. Nous oublierons, pour former cette conception, mille impressions hétérogènes de chaleur, de froid, de fatigue ou de bien-être, des interruptions, des images de la pièce où nous l'avons lu, de notre table, etc., ou du moins nous n'en tiendrons pas compte, nous l'isolerons de ces éléments accessoires et parasites et elle se purifiera ainsi. Puis elle deviendra plus abstraite par l'oubli de certains détails du livre, de chapitres superflus, de digressions, et par l'organisation de ses éléments essentiels. De même notre affection pour une personne, par exemple, peut donner lieu à des souvenirs, à des émotions spéciales reviviscentes qui

s'épurent par l'oubli des circonstances accessoires, des impressions concomitantes mais étrangères au sentiment même. Elle s'abstraira et se généralisera par l'oubli, ou par la simple mise à l'écart de quelques-uns de ses éléments, de quelques souvenirs concrets, de bien des images affectives ainsi purifiées, et par l'organisation de quelques impressions affectives essentielles. On trouve toujours une étroite corrélation entre le mécanisme des sentiments et celui de la pensée, à la condition de bien choisir les termes comparés, ce qui est essentiel, car l'un et l'autre ne sont que les symboles d'une même organisation plus profonde. La purification, l'abstraction et la généralisation pourraient donner lieu à un parallèle très long et très minutieux. Je n'ai pas à y insister ici.

§ 4. — Il y a au contraire, semble-t-il, une opposition visible entre la mémoire intellectuelle et la mémoire affective en ce que le sentiment s'exalte parfois par le souvenir tandis que régulièrement, le souvenir d'une perception est plus faible que la perception même. L'analyse des conditions de ce renforcement de l'émotion nous expliquera, je crois, cette apparente anomalie et cette différence qu'il ne faudrait pas exagérer, car le souvenir affectif ne va pas toujours — il s'en faut — en augmentant de vivacité, et le souvenir intellectuel paraît bien ne pas toujours se caractériser par une diminution de vivacité, si l'on ne prend pas une perception, surtout, pour le point de départ du fait de mémoire.

Au fond ce sont, au moins pour une part, les mêmes raisons générales qui expliquent d'une part l'affaiblissement de l'image, de l'autre, l'exaltation du sentiment dans le souvenir. Il s'agit toujours de l'association systématique et de l'inhibition. Seulement dans un cas c'est l'image souvenir qui l'emporte sur ses réducteurs, dans l'autre ce sont les réducteurs qui l'emportent sur l'image souvenir.

L'image tend vers l'hallucination, si elle n'y arrive pas c'est qu'elle est inhibée par ses antagonistes. Pareillement le sentiment tend à se développer, à s'affirmer avec force, à envahir l'esprit, à diriger la conduite. S'il n'y arrive pas, c'est qu'il a aussi à lutter contre des réducteurs. Les deux faits sont exactement analogues. Seulement, il arrive que la réduction s'opère en général sur l'image reproduite bien plus aisément que sur la perception et que, au contraire, cette même réduction s'opère parfois bien moins facilement sur le sentiment représenté que sur le sentiment naissant. C'est que nous n'avons pas dans le domaine affectif un réducteur constant qui agisse sur le sentiment renaissant comme les perceptions actuelles agissent sur l'image renaissante. Nos sentiments ne dépendent pas

étroitement de l'intensité de la perception qui les provoque, qui en est l'occasion, du moins ils n'en dépendent pas comme nos représentations concrètes des objets. Ils sont surtout en rapport étroit avec l'organisation de notre vie mentale. Quelques signes noirs sur du papier blanc, lus à la lueur débile d'une lampe peuvent nous émouvoir beaucoup plus profondément qu'une foule immense vue sous un soleil éclatant. Ce n'est pas dans le rapport de la perception à l'image qu'on peut trouver l'analogue du rapport du sentiment-souvenir à l'émotion primitive. Dans le cas du sentiment, c'est surtout l'organisation intérieure qui décide de la vie et de la mort, de l'intensité et de la faiblesse, du développement ou de la régression des faits attentifs, et il n'y a pas de raison absolue pour qu'elle ne combatte pas aussi bien un sentiment qui se produit qu'une émotion-souvenir, pour qu'elle ne favorise pas aussi bien celle-ci que l'impression originelle.

Sans doute il ne faut pas trop généraliser. Mais les excès de la généralisation sont ici bien faciles à écarter, et je n'ai pas besoin de les signaler longuement. Il est vrai, par exemple, que le plaisir ou la douleur propre des sensations sera généralement plus vif que celui qui accompagnera leur reproduction par l'image. Encore cela n'est-il pas absolu. En tout cas, cela n'est pas vrai de la même manière pour l'image intellectuelle et pour l'image affective. Si par exemple je pense à une lumière éblouissante, j'éprouve une sensation pénible localisée dans l'œil et autour de l'œil, moins vive que celle que me ferait éprouver la réalisation de mon idée, mais certainement bien plus vive que mon image visuelle de la lumière, très pâle à côté de la moindre perception réelle.

Il arrive souvent aussi que la force propre de la perception, en imposant certaines idées à l'esprit, agit sur les sentiments correspondants pour les fortifier et les renforcer. On ne saurait nier qu'il y ait, en général et à chaque instant, une production et une réduction de phénomènes affectifs par la réalité même, par les perceptions qui nous arrivent constamment du dehors. Je dis seulement qu'il n'y a pas ici un réducteur du sentiment comparable au réducteur de l'image, et que, tandis que l'image tend forcément à être niée comme perception actuelle et enrayée dans son développement, il n'en est pas de même de l'émotion, qui peut, au contraire, réduire, parfois très nettement, le retentissement de la perception dans la vie intérieure. Une tendance puissante, le désir qui la manifeste en nous, nous arrachent à la réalité bien plus qu'une simple image, et si les images y arrivent parfois, c'est surtout en se rattachant à un sentiment, à une tendance puissante. Mais, en général, l'image,

l'idée est plus indépendante, moins étroitement liée au jeu des tendances que le désir ou l'émotion.

Au contraire, la vie organisée du sentiment peut fort bien s'exercer pour réduire un sentiment, pour l'empêcher de se développer, au moment même où il se produit. Bien des causes, surtout chez les esprits méfiants, prudents, hautains, dédaigneux, réservés, timides, empêchent la personne de s'abandonner tout d'abord à son impression, et atténuent, parfois dans une large mesure, l'intensité première du sentiment éprouvé. Il est des gens qui ne se laissent guère aller à leur première impression, qui retiennent leur émotion, et qui non seulement en suspendent les manifestations, mais qui, par là même, en arrêtent le développement et l'empêchent même de se produire d'une manière appréciable. Ce mode d'inhibition caractérise certains esprits. Cette action d'arrêt s'exerce principalement sur les états de conscience dont on n'est pas sûr, sur ceux qui n'ont point encore été éprouvés, qui restent inconnus ou douteux. Et précisément parce que c'est ce caractère de nouveau et d'inconnu qui fait inhiber un sentiment, une fois ce caractère disparu, il se peut très bien que l'inhibition cesse. Quand le sentiment qui tendait à se produire aura été apprécié, reconnu, qu'on aura pu parer à ses inconvénients et se mettre en mesure de profiter de ses avantages, il trouvera dans l'esprit des conditions bien plus favorables à sa pleine manifestation, à son développement. Et s'il vient, pour une raison quelconque, à être rappelé à l'esprit, il y prendra une intensité bien plus grande, et l'esprit s'y abandonnera plus volontiers. Dans le premier moment où l'on reçoit une offense, il se peut qu'on mette son amour-propre à ne pas se sentir atteint, ou qu'on désire garder tout son sang-froid pour répondre, pour juger la situation, ou qu'on veuille, par orgueil, ne pas avoir l'air humilié et qu'en supprimant l'expression du sentiment on arrête le sentiment même. Bien entendu tout cela n'est pas conscient et voulu toujours sur le moment même; c'est l'expression de vieilles habitudes mentales, de la constitution générale d'un caractère, qui peut être très ardent, mais qui est instinctivement ou volontairement maîtrisé. Plus tard, au contraire, ces raisons d'arrêt disparaissent, l'esprit a pu se reconnaître, il ne craint plus de s'emporter à la légère, l'émotion deviendra plus vive qu'au moment même où elle s'est produite, et elle pourra devenir de plus en plus vive à mesure que disparaîtront peu à peu les obstacles qui s'opposaient à son expansion.

Il y a là une cause générale d'accroissement de l'émotion. Elle se trouve assez communément chez les natures ardentes, qui parfois, à cause de cette ardeur dont il leur a fallu compenser les incon-

vénients, se sont habituées à se retenir beaucoup et affectent une indifférence qui finit par devenir plus réelle qu'elle n'était. La retenue explique le peu d'intensité de l'émotion première, et l'ardeur son intensité croissante à mesure que les circonstances changent. Le cas de Chateaubriand me paraît rentrer dans la catégorie de faits déterminés par cette cause générale.

Une nécessité d'adaptation tend à produire chez tous les hommes une inhibition des émotions, au moins en certains cas, au moment même où elles se produisent, et où elles pourraient être dangereuses, par exemple à cause du trouble qu'elles introduiraient dans l'esprit. Quand les circonstances ont changé, l'émotion qui ne correspond plus à une situation présente, mais à une situation passée peut augmenter sans inconvénients. C'est à cette cause qu'il faut rapporter sans doute les cas où l'on voit l'émotion se produire faiblement au moment d'un grand danger pour devenir très intense quand le danger est passé, les cas, qu'on voit assez souvent cités, de personnes qui, après avoir fait preuve de sang-froid pendant le péril, s'évanouissent quand elles sont en sûreté.

La réduction de l'émotion s'opère ici au moment même où cette émotion correspond à la réalité actuelle. La nécessité de penser au danger, l'association systématique des tendances en vue de la conservation de la personne en arrête le développement tant que ce développement pourrait être un danger. Une fois qu'il devient plus inoffensif et que la coordination des sentiments, des idées et des actes vient à se relâcher, l'émotion, qui ne correspond plus à la situation, qui est une survivance, un souvenir, peut acquérir toute son intensité et inhiber à son tour les idées, les actes et les autres faits affectifs.

Peut-être pouvait-on trouver dans la mémoire intellectuelle des perceptions mêmes, des faits correspondant à ceux-là. Si, par exemple, étant très préoccupés nous ne faisons pas attention à une perception qui reste inconsciente, inaperçue, si l'on peut employer ce mot malgré l'apparente contradiction, et si ensuite cette perception revient dans le souvenir et attire notre attention lorsque sa cause extérieure a disparu, nous avons un phénomène à peu près analogue, bien que l'image du souvenir ne prenne pas, en général, la vivacité d'une perception.

Dans l'exaltation du sentiment par le souvenir, il faut tenir compte aussi des effets de l'habitude. Si nous sommes pour la première fois dans les conditions voulues pour éprouver un sentiment nouveau pour nous, il arrive que nous ne savons pas l'éprouver, absolument, comme il arrive qu'on ne sait pas toujours comprendre, à sa pre-

mière présentation, une idée nouvelle. L'esprit reste gauche, maladroit, il ne peut laisser prendre au sentiment qui s'éveille toute son ampleur. Celui-ci est gêné par l'organisation première de l'esprit, par le jeu déjà organisé des tendances et des idées. Il lui faudra, pour se développer, une habitude qui manque encore à l'esprit et qui naîtra et se formera peu à peu, par des retours répétés, par des souvenirs successifs du même sentiment. Il se peut aussi que la gêne qui résulte du manque d'habitude soit bien moindre dans le souvenir que dans la réalité même, parce que les circonstances extérieures qui peuvent contribuer à produire, au début, ou à entretenir cette gêne, sont supprimées dans le souvenir ou considérablement amoindries, et que leur représentation est vaincue par la force du sentiment naissant qui agit d'autant plus vivement qu'il a été plus comprimé. C'est ainsi que, lorsqu'il s'agit de sentiments nouveaux, certains timides sont émus plus vivement par le souvenir que lorsque la réalité même les y convie. Et le cas du manque d'habitude ressemble d'ailleurs beaucoup à celui que nous examinions tout d'abord. Il se mêle souvent à lui et ne s'en distingue pas toujours bien nettement.

Ce sont parfois des changements dans les idées et les sentiments qui permettent à ceux-ci de se développer après leur première apparition. C'est ce qui se montre, par exemple, dans le cas que j'ai déjà cité, de Rousseau chez qui la reconnaissance pour un service rendu se développe au lieu de s'affaiblir, comme il arrive souvent, ou de se conserver telle quelle. Rousseau avait été touché, tout d'abord, de la bonté de son hôte, mais, ajoute-t-il, « moins que ne je ne devais l'être et que je l'ai été depuis en y repensant ». C'est-à-dire qu'il a mieux compris le fait ou qu'il a modifié sa façon de le comprendre et que l'émotion s'en est accrue. Il arrive assez souvent, ainsi, que le jeu des idées et des sentiments subséquents transforme un sentiment primitif soit pour le fortifier et l'augmenter, soit pour l'affaiblir, soit pour en changer même la nature.

Il est à peine besoin de faire remarquer sans doute que tous les phénomènes que nous venons d'examiner reposent sur la tendance spontanée du sentiment, dans un esprit bien organisé, à se développer, à devenir plus vif et plus intense, à susciter par association systématique tout ce qui peut l'aider, à éliminer ou à inhiber le reste. Cette tendance correspond à la tendance hallucinatoire de l'image et de l'idée. Il est des cas, comme celui que m'a communiqué M. Ribot et que j'ai longuement cité tout à l'heure où l'on ne fait guère que constater cette tendance sans bien apercevoir les causes plus ou moins importantes qui déterminent ses diverses

manifestations. On voit l'émotion aller en s'amplifiant, puis en diminuant sans que ses conquêtes progressives et la réaction qui finit par la faire disparaître puissent s'expliquer bien nettement et se rapporter à des circonstances précises.

§ 5. — L'accroissement d'intensité et la purification que peuvent présenter les sentiments conservés dans l'esprit ne sont en somme qu'une des modifications que leur font subir les circonstances de la lutte pour la vie et la réaction sur eux des autres phénomènes psychiques. Ces modifications peuvent être très nombreuses et très variées. Je n'ai nullement l'intention de les examiner toutes, même d'une manière sommaire et en restant dans les généralités.

Mais il en est une dont je dirai quelques mots parce qu'elle se rattache assez étroitement à celle que je viens d'examiner, parce qu'elle appelle la question de la fidélité de la mémoire affective, et aussi peut-être parce qu'elle a été plusieurs fois abordée dans des œuvres littéraires célèbres, qui nous montrent d'ailleurs cette tendance si fréquente en psychologie concrète à trop généraliser une manière d'être spéciale.

Tout le monde se rappelle les vers de Musset dans le *Souvenir*, à propos du *Nessun maggior dolore*, de Dante.

> Dante, pourquoi dis-tu qu'il n'est pire misère
> Qu'un souvenir heureux dans les jours de douleur,
> Quel chagrin t'a dicté cette parole amère,
> Cette offense au malheur,
> . . . . . .
> Non par ce pur flambeau dont la splendeur m'éclaire,
> Ce blasphème vanté ne vient pas de ton cœur.
> Un souvenir heureux est peut-être sur terre
> Plus vrai que le bonheur.

Musset aurait pu se dispenser de critiquer Dante. Les deux façons de sentir sont également réelles. Elles nous montrent des attitudes différentes de l'esprit en présence d'un souvenir affectif. Dans l'une le phénomène affectif évoqué provoque une réaction nettement hostile. Il se produit un effet de contraste marqué et le sentiment reviviscent entre en somme comme élément dans un ensemble dont le caractère est précisément opposé au sien propre. Le souvenir heureux évoque vivement le malheur actuel, il l'avive, et l'union discordante de ces idées et de ces impressions, c'est « la pire misère ».

Dans l'autre, au contraire, le souvenir heureux l'emporte, il apparaît comme une consolation, comme une revanche anticipée du malheur présent. Et qu'on remarque l'expression « peut-être... plus vrai que le bonheur » qui confirme, malgré le vague à cet égard des autres déclarations de Musset, ce que nous avons vu de l'amplifica-

tion et de la purification du phénomène affectif par le souvenir. Ici, c'est au profit du souvenir que se fait le contraste avec la réalité. Souvent on voit naître ainsi une illusion sur le bonheur passé, on est porté à se l'exagérer, on le juge trop d'après l'impression que nous en donne le contraste actuel, et si l'on n'a pas la mémoire naturellement très sûre ou un esprit critique extrêmement développé, on est porté à considérer comme très heureux, grâce au malheur actuel, un état qui était réellement jadis bien médiocre et bien troublé. Le contraste agit ici pour renforcer la tendance à l'épuration et à l'exaltation du sentiment dans le souvenir. On juge ses propres états passés comme on juge ceux d'une société, le temps d'autrefois apparaît comme « le bon vieux temps » par une illusion dont le mécanisme est assez compliqué mais, en somme, facile à comprendre.

Seulement ceci n'implique pas toujours que le sentiment soit devenu en fait plus vif. Il se peut que la représentation du bonheur d'autrefois comme plus grand qu'il ne fut réellement reste elle-même assez froide et plutôt intellectuelle. Alors ce n'est pas précisément un fait de mémoire affective qui se produit, ou c'est la mémoire affective sous sa forme la plus affaiblie. Le renforcement, l'épuration de l'émotion primitive ne se rapportent qu'à l'émotion représentée, non à l'émotion éprouvée, et ils sont rejetés dans le passé, localisés selon le mécanisme ordinaire du souvenir. Ils ne deviennent pas actuels, en tant que faits affectifs. Mais le mécanisme qui les produit sous leur forme intellectuelle ou sous leur forme affective est celui que nous avons déjà examiné, celui où la transformation est provoquée par le changement ultérieur des idées et des dispositions. Il est à noter que chez quelques esprits qui jugent plus sainement et sont moins dupes de leurs souvenirs, ce qui domine c'est l'idée non pas qu'ils ont été très heureux jadis, mais qu'ils auraient dû l'être, qu'ils n'ont pas su apprécier à leur valeur les conditions de bonheur dont ils jouissaient alors, et ils peuvent, au reste, s'en donner assez bien les raisons et par là même s'excuser à leurs propres yeux. Il y a ainsi bien des cas où l'homme se reproche de n'avoir pas éprouvé, en des circonstances données, une émotion assez forte, de n'avoir pas été assez heureux, assez aimant, assez reconnaissant. Et cela décèle l'existence d'une des conditions de la mémoire affective amplifiante, mais peut aboutir seulement à une idée, à un jugement sans grande émotion.

L'illusion inverse peut aussi se produire. Le malheur actuel peut, au lieu de les raviver par le contraste, ou d'être ravivé par eux, nous gâter nos souvenirs et nos joies d'autrefois, comme un verre

fumé nous ternit les paysages les plus éclatants, et même il n'est pas nécessaire que le malheur s'en mêle, il suffit parfois d'un simple changement d'opinion ou de sentiments pour produire cet effet. Le souvenir, par exemple, d'un bonheur qui reposait sur une illusion détruite depuis n'est pas toujours agréable actuellement, et même il n'apparaît pas toujours comme ayant été jadis un bonheur. Comme on a de la peine à se déprendre de ses dispositions actuelles, on a de la peine à le juger tel et l'on est aisément porté à croire que, en fait, on n'a jamais été heureux. Souvent j'ai pu constater, chez plusieurs personnes, la méconnaissance complète de phénomènes affectifs anciens qui étaient en désaccord avec l'état affectif du moment, car on peut généraliser le fait en question et admettre que des sentiments très divers peuvent disparaître ainsi ou se transformer dans le souvenir. Mais tous les phénomènes de ce genre varient beaucoup selon les personnes, selon leurs dispositions du moment, et pour bien d'autres raisons. Il est souvent possible, dans un cas donné, d'en analyser les causes, mais il est très difficile de formuler ici des lois générales. Elles seraient ou si abstraites ou si vagues qu'elles ne nous apprendraient rien d'intéressant. Pour mon compte j'ai pu souvent remarquer que des impressions, jadis agréables, deviennent désagréables lorsqu'on se les rappelle plus tard. Chez une des personnes que j'ai interrogées sur la mémoire affective, le même phénomène est assez habituel. Quelquefois, quoique paraissant désagréable au moment où il reparaît, le sentiment peut être reconnu comme ayant été agréable autrefois, et il tend, dans une certaine mesure, à redevenir agréable. Il se produit alors une sorte de dédoublement assez curieux. Le sentiment renouvelé est à la fois agréable et pénible, agréable comme adapté à certaines tendances du moi qui subsistent plus ou moins encore ou qui revivent par le souvenir, désagréable en tant que s'adaptant mal aux tendances, aux idées, aux désirs qui sont prépondérants dans le moi actuel. Selon le rapport des tendances d'autrefois à celles d'à présent, selon leur mélange, leur force, les résultats de la lutte, l'inhibition ou la combinaison, le caractère d'ensemble du phénomène changera considérablement. Nous pouvons avoir un état franchement désagréable, un état agréable, un état mixte et troublé. Et bien que d'après les dispositions et le caractère d'une personne on puisse parfois prévoir le résultat, cette prévision n'est jamais bien sûre, car sa réalisation dépend de trop de facteurs pour qu'on les connaisse tous et qu'on en puisse annoncer à l'avance le jeu précis que la moindre chose vient modifier.

Il est très fréquent que les souvenirs affectifs soient ainsi trans-

formés par des dispositions actuelles, sans qu'on s'en aperçoive. De là une grande quantité d'illusions. Peut-on éviter ces illusions ou, au moins, en certains cas, être à peu près assuré de la fidélité de notre souvenir? M. Höffding avait signalé cette cause d'erreurs, et M. Pillon, en lui répondant, se montre assez optimiste. « Lorsque, dit-il, je m'enfonce dans mes souvenirs intellectuels et affectifs, en m'efforçant de les revivre, il se peut — je l'admets volontiers, — que le sentiment qui me domine en cette application de mon esprit altère plus ou moins, en s'y mêlant ou en s'y opposant, le sentiment ancien dont j'ai réveillé en moi le souvenir. De là les illusions dont parle M. Höffding. Mais il faut ici distinguer entre l'éveil *voulu* du souvenir affectif et celui qui se produit indépendamment de la volonté par l'effet imprévu des lois de l'association. Je crois que, dans ce dernier cas, la mémoire reproduit fidèlement, en ses principaux caractères, le sentiment ancien et que la pureté du souvenir affectif est conservée. Personne ne supposera qu'en s'éveillant, tout-à-coup avec tant de force, en l'esprit de Littré, le souvenir affectif dont j'ai rapporté plus haut l'observation ait pu être altéré par les sentiments ordinaires et dominants du philosophe[1]. » (Il s'agit ici du cas de Littré que j'ai brièvement rapporté tout à l'heure.)

M. Pillon a heureusement choisi son exemple, mais je ne pense pas que le caractère involontaire du souvenir suffise à nous assurer de sa fidélité. S'il est une vague présomption d'exactitude, c'est en ce sens que la volonté, appliquée à l'éveil du passé, risque par l'intervention de la personnalité actuelle dont elle est l'expression, des sentiments dont elle est la conséquence, de fausser le souvenir. Mais il peut très bien se fausser sans qu'elle intervienne. On le constate, je crois, en comparant le langage très divers que tient une personne selon les moments, à propos de ses impressions sur une autre personne ou sur un événement quelconque. Il est assez fréquent que les impressions conservées ne ressemblent pas à celles qui ont été manifestées tout d'abord et que les souvenirs affectifs varient d'une fois à l'autre sans que ces variations soient dues au rappel volontaire des souvenirs. Les désirs actuels, les tendances, les idées nouvelles ont peu à peu altéré l'impression première, et, sans que l'esprit y prenne garde, l'ont rendue très différente de ce qu'elle était d'abord. Qu'une occasion même involontaire la fasse revivre et incite à la rapporter au passé, elle pourra très bien y être projetée avec ses caractères actuels, et, autant que j'en puis juger, j'ai plusieurs fois remarqué des erreurs de ce genre.

1. Pillon, article cité.

La confiance est plus légitime si l'on peut supposer que l'impression affective a été tenue à l'abri des causes de transformation. Cela peut arriver quelquefois. Certains faits nous arrivent, certaines impressions éclosent en nous puis elles disparaissent pour longtemps. Nous les oublions, et les idées, les sentiments qui vivent en nous ne s'attaquent point à elles pour les annexer, les détruire ou les modifier. Elles restent, autant qu'il est possible, étrangères à notre vie, et si un jour quelque hasard les fait revivre en nous, elles nous apparaissent un peu comme ces objets longtemps enfermés dans quelque tiroir que personne n'ouvre. Personne ne pense à eux et s'ils sont un jour tirés par hasard de leur retraite, ils en sortent tels qu'ils y sont entrés et nous reportent aux jours passés depuis longtemps pendant lesquels ils ont été mêlés à notre vie. Ainsi se lèvent parfois des impressions de jadis que leur longue disparition nous fait apparaître maintenant comme étrangères. Je crois que cette apparence d'étrangeté, ce manque d'harmonie avec nos préoccupations, nos idées, nos désirs actuels, cette brusque interruption de la vie présente et ce retour obligé au passé dont nous avons l'impression sont de bonnes garanties de la fidélité de la mémoire. Au contraire lorsque le souvenir s'adapte trop bien à notre état actuel, lorsque nous y retrouvons trop complètement notre moi d'aujourd'hui, il est prudent de nous en méfier. Il est probable qu'il a subi des retouches, qu'il s'est tenu au courant de notre propre évolution.

Souvent le phénomène affectif sincère et fidèle est une gêne pour nous. Les impressions qu'il fait revivre en nous ne nous conviennent plus. Elles nous sont désagréables, elles nous choquent, nous en sommes légèrement honteux. Une des personnes qui m'ont donné quelques renseignements sur leur mémoire affective me dit qu'elle évite en général de faire revenir ses anciennes impressions parce que même les souvenirs de plaisir lui deviennent désagréables à cause de la réaction des sentiments actuels.

Sans doute nous n'arrivons jamais à une certitude absolue, et c'est une hypothèse que de voir dans la discordance des souvenirs et de l'état actuel une garantie de la fidélité de la mémoire. Mais cette hypothèse est rendue vraisemblable par bien des faits. Il arrive que nous retrouvons une trace objective, une expression conservée d'un ancien sentiment. Et alors même que nous n'avons pas beaucoup changé au fond, la forme concrète que prenait alors ce sentiment chez nous, l'expression que nous lui donnions, les petites impressions qui l'accompagnaient nous sont devenus assez étrangers pour que l'idée qu'ils ont été une partie de nous nous soit désagréable, et que nous soyons gênés par l'idée d'avoir ainsi manifesté à d'autres

notre personnalité. J'ai connu plusieurs personnes qui, à cause de cela, n'aimaient pas du tout qu'on conservât leurs lettres et qu'on les relût plus tard, surtout lorsqu'elles avaient un caractère d'expansion et d'intimité. Moi-même, en relisant de vieilles lettres, et en repassant par les impressions que j'avais éprouvées jadis au moment où je les écrivais, j'ai eu plusieurs fois de pénibles impressions de gêne même sans qu'il s'y trouvât rien de réellement important. Je crois qu'il est bon, pour que cet effet se produise bien, que la lettre ait été longtemps oubliée. Elle garde mieux alors la force d'évoquer les impressions dans leur fraîcheur première. Les sentiments qui nous sont rappelés chaque jour conservent leur place dans la vie et s'harmonisent mieux, en se modifiant quelque peu, à l'évolution de notre vie mentale. Je crois que l'impression que je mentionne ici est assez commune. Assurément elle n'est pas universelle. On peut prendre plaisir à la discordance du passé et du présent, on peut aussi la négliger et jouir simplement du rappel du passé en évitant instinctivement le heurt du présent. Tout cela dépend des personnes, des habitudes, des circonstances, et l'on pourrait analyser les raisons d'être de ces différentes impressions, mais elles nous importent peu pour le moment. Il nous suffit de voir que cette discordance, pourvu qu'elle existe, n'est pas une raison absolue, certes, mais est une bonne condition de la véracité du souvenir. Nous pourrons en apprécier un peu mieux la valeur en examinant les conditions dans lesquelles le souvenir s'est produit, en nous rappelant si nous l'avons déjà éprouvé. Il est sûr que lorsque nous possédons une expression objective du vieux sentiment, une lettre par exemple, la présomption de fidélité du souvenir devient plus grande, soit que cette lettre soit l'occasion de la reviviscence du sentiment, soit qu'elle nous serve de moyen pour contrôler un souvenir né d'une cause différente. Et les cas où la fidélité du souvenir est ainsi à peu près prouvée peuvent nous servir à reconnaître les caractères intrinsèques des souvenirs exacts et nous permettre de supposer légitimement la fidélité de ceux en qui nous les retrouvons même quand la vérification n'est pas possible. Il est bien sûr que, dans ce dernier cas, notre confiance doit être cependant un peu diminuée.

Nous ne sommes donc pas sans ressources pour apprécier dans une certaine mesure l'exactitude d'un souvenir affectif. Mais il est très important pour pouvoir bien profiter de ces ressources, de s'habituer à se méfier de la croyance immédiate et spontanée qu'on appelle le témoignage du sens intime, de ce sentiment intérieur qu'on est trop porté à croire infaillible. On se trompe très souvent sur son propre compte, et l'on est instinctivement porté à prendre

l'absence d'autres moyens de certitude pour la preuve de la véracité de l'induction spontanée fondée sur une impression du sens intime. Peu de gens ont su s'habituer à traiter leurs phénomènes psychiques comme une matière d'observation objective, à critiquer leurs impressions et leurs opinions sur leurs états de conscience. De très fortes raisons, intellectuelles et sentimentales, rendent cette opération difficile et font l'illusion presque inévitable en certains cas.

§ 6. — Si nous cherchons à dégager quelque conclusion générale de cette étude très incomplète sur les transformations du souvenir affectif, où je n'ai guère étudié qu'une seule forme de ces transformations, nous sommes frappés encore par l'opposition de la mémoire et de l'organisation.

La mémoire, en tant que simple reproduction du fait, est, en soi, une gêne pour l'esprit. Elle introduit dans son fonctionnement des éléments mal adaptés, mal dégrossis, qui heurtent et choquent les rouages principaux, et qui pour devenir eux-mêmes des rouages utiles ont en général besoin d'être retouchés, analysés, décomposés en bien des façons, puis synthétisés en des systèmes nouveaux, taillés et retaillés selon les exigences propres, le caractère, les qualités spéciales, la fonction particulière de l'esprit qui doit les utiliser.

Ce travail s'accomplit incessamment. Les souvenirs qui restent pour ainsi dire dans la circulation, qui sont souvent rappelés, subissent plus ou moins ces diverses opérations, ils se transforment ainsi, et parfois ils perdent complètement leur forme concrète primitive et cessent d'être aptes à la reprendre. Ils ont perdu leur qualité de souvenirs pour ne garder que celui d'éléments organisés de la vie de l'esprit. Bien des notions que nous employons journellement, bien des sentiments constamment mêlés à notre vie sont dans ce cas. Nous ne nous les rappelons plus sous leur forme primitive, nous les avons dégagés de bien des éléments parasites qui les accompagnaient d'abord, et même le système essentiel qu'ils formaient a évolué, et nous le reconnaîtrions parfois à peine sous sa première forme, bien que le changement ait été progressif et assez lent pour que nous ne l'ayons pas remarqué. On peut dire, avec une comparaison inexacte d'ailleurs à bien des égards, que la mémoire est une sorte de garde-manger où s'entassent les provisions que l'esprit devra absorber et s'assimiler ensuite en les transformant.

Les transformations que nous avons étudiées sont un commencement d'organisation. Et ce commencement d'organisation est déjà suffisant pour diminuer en quelques cas, dans les faits que j'examinais, leur caractère de souvenirs. On a dû le remarquer. Si le souvenir s'amplifie, se purifie, change de caractère, c'est pour entrer,

en l'enrichissant, en la transformant, dans l'organisation mentale, dans la systématisation générale de l'esprit.

Cette organisation progressive des souvenirs ou de leurs éléments constitue évidemment l'utilité de leur existence. Cela est vrai des faits intellectuels comme des faits affectifs. Il serait inutile de conserver en soi des quantités d'expériences si ce n'était pour en dégager les éléments, pour en tirer des lois générales, des caractères abstraits, pour leur appliquer son intelligence en la transformant ainsi et en l'enrichissant. De même la conservation des faits affectifs doit nous servir à profiter des expériences passées, à organiser le système général de nos réactions, à éviter ou à rechercher telles ou telles impressions, à faire évoluer notre caractère, nos sentiments, notre conception de la conduite, notre pratique[1]. Et pour cela il faut que le souvenir soit assimilé, transformé à certains égards, analysé, généralisé, associé à d'autres souvenirs semblables, il faut qu'il perde, au moins en bien des cas, beaucoup de ses détails, de ses éléments originels, et parfois qu'il se transforme complètement. L'utilité de la mémoire c'est de fournir l'occasion de la supprimer en la remplaçant par l'organisation, c'est qu'elle est la condition, et en quelque sorte, la forme rudimentaire, le premier pas de l'organisation mentale.

Mais en dehors de cette utilité générale où le rôle du souvenir est de se détruire, il existe certains cas particuliers où la mémoire est utilisée sous sa forme propre, où le souvenir est pris tel quel par l'esprit qui s'en sert sans l'adapter et précisément parce qu'il n'est pas adapté. C'est ce phénomène que je désire examiner brièvement en terminant cette étude.

V

§ 1. — J'ai eu souvent à faire remarquer la tendance de l'esprit humain à utiliser ses propres imperfections. Il n'est sans doute aucun de ses défauts dont il ne sache tirer quelque parti. Ce que j'ai dit de la mémoire comme opposée à la systématisation générale n'implique donc pas que la mémoire la moins systématisée ne puisse servir à rien. L'esprit saura toujours en profiter, et en outre de l'utilité générale que tout esprit en pourra tirer, selon ses facultés propres, selon ses tendances et ses idées s'ingéniera d'une manière particulière pour l'employer en quelque manière avantageuse qui lui soit personnelle. Et une fois son utilité reconnue, la mémoire

1. Voir sur l'utilisation générale de la mémoire affective, l'article déjà cité de M. Pillon, *Revue philosophique*, février 1901.

affective peut être cultivée pour elle même. Selon un procédé très général, de moyen elle devient fin, et nous voyons qu'elle suscite plusieurs artifices destinés à permettre au souvenir affectif de se conserver.

D'ailleurs il ne faudrait pas croire que cette utilisation soit toujours, en définitive, un bien pour l'esprit. Parfois elle aide certaines tendances à vivre et à se développer, mais elle peut nuire par cela même à l'équilibre général. On pourrait, pour chaque cas particulier discuter les avantages et les inconvénients. Les uns ni les autres ne manquent jamais, mais ils sont en proportion très variable.

Nous allons examiner successivement quelques cas d'utilisation de la mémoire affective. Il est bien entendu que je laisse de côté ceux où la mémoire affective sert directement à l'organisation de l'esprit et, par là, tend à se détruire. Il est de règle que les souvenirs affectifs comme les souvenirs intellectuels soient évoqués quand nous avons besoin d'eux pour le mécanisme de l'association systématique, quelque nombreuses que soient les exceptions dues à l'activité indépendante des éléments psychiques. Par exemple si l'enfant s'est brûlé le doigt à une flamme, le souvenir de la douleur l'avertit, en présence d'une bougie ou d'un foyer, de ne plus se risquer à y envoyer la main. Mais l'enfant prend ainsi l'habitude d'éviter certaines causes de souffrance et de mort, et le rôle du souvenir affectif va diminuant à mesure que l'organisation qu'il a facilitée se développe. Je ne sais plus comment j'ai appris que le feu brûle, et si je me suis jamais brûlé à un foyer ou à une lampe, je n'ai plus — depuis longtemps — besoin que ces souvenirs s'évoquent en moi. Le souvenir n'existait pas pour lui-même, il a tendu directement à se rendre inutile. C'est là comme je l'ai dit la véritable fonction du souvenir affectif et je n'y insiste pas davantage.

Mais il se peut, dans certains cas où l'organisation ne s'établit pas spontanément, qu'il y ait intérêt à maintenir le souvenir affectif, à l'exciter, à le rappeler volontairement par divers procédés.

C'est que, quelquefois, le sentiment n'arrive pas à produire une organisation que nous jugeons suffisamment durable et solide. Il faut alors tâcher, si les souvenirs sont un peu usés et fanés, de leur rendre leur fraîcheur et leur force première pour qu'ils puissent de nouveau intervenir utilement. Beaucoup de nos sentiments, de nos habitudes, sont constamment attaqués par d'autres. Mille tentations nous en détournent, des occasions continuelles se présentent de les oublier, de les laisser se dissoudre. Si nous tenons à les garder en nous, s'ils sont eux-mêmes assez solides encore, ils se défendront et nous seront amenés à rechercher, par des moyens artificiels, à leur

conserver leur force, où à la leur rendre et, pour cela, à raviver de vieilles impressions, à recommencer le travail d'organisation déjà accompli ou à le perfectionner.

Ou bien encore, au contraire, au lieu de conserver en nous des sentiments anciens et qui risquent de s'étioler, nous voudrions faire naître et croître en nous des sentiments nouveaux à qui les circonstances de la vie ne sont pas naturellement très favorables. Nous sommes alors portés à raviver souvent les impressions déjà éprouvées qui peuvent faciliter leur épanouissement. Ici, du reste, l'imagination vient très souvent se joindre au souvenir et collaborer à son œuvre. Il s'agit en effet, très souvent, non pas tant de faire triompher des sentiments déjà formés, que de créer un sentiment nouveau en systématisant diverses impressions passées et en les combinant avec celles que donne la réalité ou du moins certaines portions de la réalité. Cette création ne rentre point dans notre sujet, mais elle se mèle si intimement au souvenir qu'il n'était guère possible de ne pas au moins la mentionner.

Dans tous les cas, le souvenir des sentiments est souvent artificiellement conservé. On se promet — quelquefois parce qu'on l'a promis à une autre personne — de garder une impression, une émotion. On juge que cela est bon, on s'en fait un devoir, ou bien on s'en fait un plaisir. On met en quelque sorte en réserve un souvenir heureux pour le revoir à volonté, pour le ruminer à loisir. On y trouve la satisfaction de quelque sentiment : amour, amour-propre, orgueil, sentiment du devoir, selon la nature du souvenir.

> J'enferme ce trésor dans mon âme immortelle
> Et je l'emporte à Dieu

disait Musset. Alors, ou bien on se fie instinctivement à sa mémoire affective, ou bien on a recours à quelque moyen artificiel et convenu, plus ou moins méthodiquement employé. Ce qu'on appelle un « souvenir », un petit objet qu'on donne ou qu'on échange, une fleur cueillie à quelque buisson en un jour de joie, est un moyen mnémotechnique appliqué à la mémoire du cœur. C'est, dans le domaine affectif, l'équivalent du nœud fait au mouchoir pour rappeler une idée. De même le soufflet que, dit-on, des parents avisés appliquent à leurs enfants, quand la tête d'un criminel tombe sur l'échafaud pour leur rappeler cette scène et l'importance de la vertu. Les notes qu'on prend, les « journaux » que certaines personnes écrivent régulièrement sont employés aussi pour conserver des émotions, et offrent pour cela un moyen plus précis.

On fixe le sentiment en imitant le procédé naturel de l'association

par contiguïté (sauf dans le cas du journal ou de la note où l'association est plus systématique). On crée une contiguïté factice, de manière à pouvoir retrouver à volonté l'objet, le fait quelconque choisi pour être l'évocateur du sentiment, ou bien on renforce l'impression, on l'associe à un souvenir que l'on suppose devoir persister plus aisément comme le soufflet destiné à fixer l'émotion en l'augmentant sans doute. En rattachant ainsi l'émotion au moyen de l'association par contiguïté à une fleur qu'on peut revoir quand on le veut, à un air qu'on peut fredonner à volonté on rend le rappel du fait affectif bien plus facile, et mieux subordonné à notre pouvoir personnel. C'est un des mille trucs par lesquels nous arrivons à soumettre à notre volonté une portion naturellement assez indépendante de notre vie mentale.

Il est très avantageux, d'ailleurs, d'utiliser pour cela quand on le peut les associations spontanées, et c'est certainement par là qu'on débute. Remarquer que l'audition d'un air ou que la vue d'une fleur évoque en nous des souvenirs agréables et pénibles, nous amène vite à créer systématiquement des associations qui peuvent nous être utiles et à éviter à l'avenir celles qui nous seraient désagréables.

Le choix du fait évocateur est varié. Il est parfois traditionnel, imposé par la coutume, par la religion, par les mœurs, d'autres fois il est personnel, c'est-à-dire déterminé par les aptitudes spéciales du sujet, parfois plutôt occasionnel, c'est-à-dire qu'on profite de celui qui se présente et qu'un ensemble de circonstances fortuites a désigné. L'échange d'un anneau rentre, par exemple, dans le premier cas, le choix par une personne, sensible à la musique, d'un air chargé de fixer son émotion et de la rappeler rentre dans le second, et, dans le troisième, le rappel d'un sentiment au moyen d'une perception qui y a été accidentellement jointe, de l'émotion produite en nous par une personne, par la vue, la lecture nouvelle du livre qu'on lisait lorsqu'on l'a vue ou lorsqu'on a vivement pensé à elle. Un fait inédit que me communique M. Ribot donne une bonne idée du mécanisme employé. Ici l'émotion ravivée est pénible, et doit être plutôt évitée, mais une émotion agréable peut se trouver dans le même cas et alors être volontairement et méthodiquement rappelée. « Il y a deux ans, écrit le correspondant de M. Ribot (ayant alors dix-sept ans), je me mis à lire la *Jeanne d'Arc* de Michelet, souffrant de douleurs d'estomac et de maux de tête. Je dus renoncer à finir ma lecture ce jour-là et me reposer. Mais quand, le lendemain, rétabli par un bon sommeil, je voulus reprendre le récit, je sentis peu à peu, avec étonnement, mon malaise me ressaisir. C'est avec un véritable *dégoût* (je ne trouve

pas d'autre mot) que j'achevai ce chef-d'œuvre d'émotion. Et quand, un mois plus tard, je recommençai la même expérience, mêmes symptômes. Aussi pour ne plus y être exposé, je cachai le livre dans ma bibliothèque. »

En certains cas on profite encore des associations fortuites d'une autre manière, la vue des lieux où l'on a éprouvé une émotion est un bon moyen de la faire revivre, seulement il n'est pas toujours aussi commode à employer, du reste il est bien connu et la littérature en a souvent profité.

§ 2. — Pour fixer l'émotion et pour la conserver, l'association par contiguïté est bien souvent employée, de préférence à des formes plus systématiques d'association. C'est qu'il s'agit à la fois d'empêcher le souvenir de disparaître et aussi de l'empêcher de se décomposer pour laisser ses éléments entrer duns des organisations supérieures, et de perdre ainsi son individualité, sa nature concrète. La perception ou l'idée à laquelle est rattachée par contiguïté l'émotion à retenir ne tend guère par elle-même à en séparer les éléments. Une association plus systématique, au contraire, aurait souvent cet effet. Le rappel logique d'une émotion au moyen de procédés appropriés, par l'éveil voulu des tendances auxquelles cette émotion se rapporte répond à un autre but. Il risque alors de réveiller surtout certains éléments du souvenir, les éléments essentiels sans doute, et les mieux adaptés à la tendance qui les évoque, mais le souvenir, mieux organisé, en somme, n'a plus toujours la même fraîcheur et la même vivacité. Les éléments secondaires, accessoires, ceux qui sont plus ou moins en désaccord avec le moi actuel sont écartés, mais ce sont justement ces éléments-là qui font l'individualité de l'état passé, de cet état éprouvé par un moi qui n'est plus le nôtre, et ce sont par suite des éléments que nous pouvons être surtout désireux de conserver, ou que nous pouvons même avoir besoin de conserver, si nous croyons devoir réagir contre notre moi actuel, ou le transformer quelque peu, l'orienter en un certain sens. C'est pourquoi il ne faut pas, en pareil cas, réveiller le souvenir affectif avec notre organisation acquise, avec le moi d'à présent, avec l'ensemble de tendances qui domine en nous, même quand ce souvenir peut s'y rapporter. Il faut le rappeler par l'éveil d'une perception, d'une image, par la vue d'un symbole quelconque, encore pas trop usé et qui s'y rattache par un mode d'association quelque peu illogique, comme la contiguïté. Alors nous avons bien plus de chances de voir apparaître notre souvenir affectif dans sa fleur première. Nous restituons ainsi non plus l'émotion d'autrefois vue, pour ainsi dire, à travers notre moi d'aujourd'hui, comprise et

remaniée par lui, mais l'émotion du moi de jadis, ressuscité lui-même pour un instant. Il n'est personne, sans doute, qui n'ait eu l'occasion de comparer le caractère terne, effacé, du souvenir direct, évoqué logiquement, avec la fraîcheur, la vivacité, la complexité de l'impression réveillée, par exemple, par la vue des endroits où nous l'éprouvâmes jadis, par une fleur séchée retrouvée à l'improviste.

En pareil cas c'est un procédé illogique qui s'emploie parfois très logiquement, et cette logique tortueuse de l'esprit supplée à l'impuissance de la logique directe. C'est en empêchant l'organisation des sentiments et des idées que l'association par contiguïté a pu permettre, en certains cas (car il s'en faut que le résultat en soit toujours avantageux), à une organisation supérieure, de s'établir en profitant d'elle.

Défendre ainsi ses sentiments, c'est aussi, bien souvent, se défendre soi-même. Certaines personnes ont, de temps en temps, le besoin de s'abstraire de leur vie, de se réfugier dans le passé ou de se construire un monde idéal dans lequel elles vivent plus que dans le monde réel. On sait, par exemple, quelle intensité Balzac donnait à ses conceptions, et il est à croire qu'un artiste comme Gustave Moreau n'a pas surtout vécu des sentiments de sa vie sociale. L'imagination est ici plus puissante que le souvenir, et je n'ai pas à m'occuper d'elle, mais dans cette substitution d'un monde préféré au monde réel, la mémoire affective est un auxiliaire qu'on ne peut négliger. « Mon imagination, écrit Rousseau, qui dans ma jeunesse allait toujours en avant, et maintenant rétrograde, compense par ces doux souvenirs l'espoir que j'ai pour jamais perdu. Je ne vois plus rien dans l'avenir qui me tente; les seuls retours du passé peuvent me flatter; et ces retours si vifs et si vrais dans l'époque dont je parle, me font souvent vivre heureux, malgré mes malheurs [1]. » Ce cas n'est pas exceptionnel. Ce rappel, instinctif ou voulu, est, à des degrés divers, d'un usage presque général. Il paraît dominer surtout, ce qui est assez naturel, chez les sentimentaux.

Il devient parfois très systématique et très voulu. La commémoration devient une véritable méthode. Quelquefois elle n'a qu'une portée individuelle. Elle est inspirée par le simple désir de se rappeler une personne chérie. Je citerai, en ce genre, le calendrier sentimental et amoureux de Restif de la Bretonne [2]. Parfois son importance devient bien plus considérable et plus haute. C'est le cas d'Auguste Comte, par exemple. On sait comment il entend la prière,

1. *Confessions*, partie I, livre VI.
2. Voir; *Monsieur Nicolas*, et spécialement le volume XIII. (Édition Liseux.)

la commémoration et l'effusion qui en sont les éléments et qui sont très minutieusement réglés. Trop minutieusement même et trop régulièrement, trop logiquement sans doute pour que l'effet recherché ne risque pas de faire défaut.

Si d'ailleurs la mémoire affective, la vraie mémoire non organisée peut aider l'organisation générale, il est à peine besoin de dire qu'elle risque aussi de lui nuire. Son défaut général est d'encourager la vie indépendante des éléments psychiques, de faire revivre en l'esprit des sentiments, des émotions assez inutiles à la vie et qui constituent un vrai gaspillage des forces mentales. Et lorsqu'elle est instinctivement ou volontairement organisée d'une manière régulière et systématique, elle tend peut-être à développer outre mesure le sentimentalisme, la contemplation intérieure, et des plaisirs parfois assez vains, ou dangereux par le fossé qu'ils creusent entre la vie réelle et la vie intérieure. Tout cela peut être bon, tout cela peut être mauvais. Le résultat dépend de ce que l'esprit fait, en fin de compte, de ce genre d'activité, il peut y trouver une satisfaction égoïste et qui peut-être n'était pas indispensable à son repos. Il peut s'en servir pour créer une œuvre. Je n'ai pas à insister ici sur ces considérations.

§ 3. — Nous sommes arrivés en étudiant le rôle de la mémoire affective jusqu'au seuil de la sociologie. Il est bien difficile de n'y pas pénétrer un peu, si nous ne voulons pas laisser cette étude trop incomplète. La mémoire affective a ses équivalents dans la vie sociale. Une bonne part de notre éducation tend à faire revivre en nous les émotions de nos aïeux, des hommes qui ont fait partie de notre famille, habité la même patrie, parlé la même langue, pratiqué la même religion, ou partagé les mêmes croyances, vécu de la même civilisation, même à des degrés de développement assez différents. Un parallélisme singulier, et qu'on peut pousser loin, s'établit entre les faits psychiques et les faits sociaux.

On peut retrouver quelques faits analogues aux souvenirs affectifs dans les engouements pour une vieille mode, qui se produisent de temps en temps, dans le triomphe momentané de quelque manière de sentir qui dominait il y a plusieurs siècles. Les « renaissances » sous toutes leurs formes peuvent être considérées, partiellement et à certains égards, comme des souvenirs affectifs déterminés par la conservation de certains objets témoins du passé, et qui, à un moment donné, jouent en quelque sorte le rôle d'évocateurs d'une âme disparue. Il semble d'ailleurs que cette sorte de souvenir social soit plus infidèle que le souvenir individuel, ce qui paraît pouvoir s'expliquer assez aisément.

La société emploie aussi des procédés mnémotechniques volontairement et avec méthode. Telles sont les cérémonies où l'on retrace avec émotion les anciens événements, où l'on nous convie à comprendre les âmes d'autrefois, à faire revivre en nous leur patriotisme, leurs vertus, à nous replacer dans une situation depuis longtemps disparue. Telles sont les fêtes nationales, les inaugurations de monuments élevés à de grands hommes, ou en commémoration d'événements importants, et souvent aux lieux mêmes où se sont passés ces événements, les statues qu'on dresse sur nos places publiques. Tout cela constitue des « souvenirs » destinés, en partie au moins, à faire revivre des impressions de jadis, des sentiments d'autrefois. De même dans des fêtes religieuses, à de certains anniversaires (ressemblance ou identité partielle de temps agissant comme l'identité de lieu) on invite les fidèles à se rappeler les souffrances de certaines époques, ou la joie de la venue d'un dieu sur cette terre. Sans doute ces moyens dégénèrent souvent et ne répondent pas toujours, ou ne répondent pas seulement à leur but essentiel. Il me suffit ici que ce but existe ou ait existé et qu'il soit parfois atteint.

L'histoire est un moyen de faire revivre en nous l'âme du passé et nous ferait retrouver bien des remarques faites tout à l'heure sur la mémoire affective. Sous ses diverses formes, elle répond à des besoins différents. L'histoire systématisée, abstraite, n'a rien à voir avec la mémoire affective. Elle nous fait comprendre plus que sentir. Elle peut aider à consolider le moi d'une société et, en lui montrant ses origines, lui indiquer dans quel sens elle doit s'orienter pour l'avenir. Mais ceci est de l'organisation, non de la mémoire. L'histoire-résurrection, l'histoire à la Michelet, au contraire, réveille bien mieux en nous les sentiments d'autrefois. Par là elle peut exercer une influence plus passionnante et plus active, mais aussi sans doute moins sûre et moins réfléchie. Le souvenir affectif, ici, est bien nettement reconnaissable. Au reste un livre n'est pas nécessaire pour l'évoquer et il n'y faut pas tant de logique. Il suffit de pénétrer dans Notre-Dame ou d'apercevoir les remparts d'Aigues-Mortes pour se sentir vivre de l'âme du moyen âge (un peu défigurée, je le crois bien). Et même parfois une vieille cuirasse rouillée, une poterie brisée, nous donnent un moment l'illusion d'un passé disparu, nous apportent une bouffée de l'air que respiraient les hommes d'autrefois. Ce qui garde encore ici la plus grande puissance pour évoquer l'image concrète ou le fait affectif précis, c'est le petit détail, c'est le mode d'association un peu illogique plutôt que la recherche directe et le raisonnement parfait. Et sans doute

ce mode d'association retrouve ici les avantages et les inconvénients que nous lui connaissons déjà. Il peut servir à fortifier des sentiments nécessaires, à relier les générations dont il régularise la solidarité, mais il peut s'employer aussi à arrêter ou à retarder la vie d'un peuple, et quelquefois à contester au nom d'un passé évanoui les droits de l'inévitable avenir.

Les effets de l'art sont encore à considérer. Que la mémoire affective intervienne dans la création de l'œuvre d'art, cela est assez connu, et même, si Musset a dit vrai dans ses vers, si

> L'homme n'écrit rien sur le sable
> A l'heure où passe l'aquilon,

le souvenir affectif est bien plus propice à la création que le sentiment dans sa première intensité. Cela est assez vraisemblable.

Le succès d'une œuvre d'art est dû, pour une bonne part, à son action sur la mémoire affective. C'est le charme de certaines œuvres de soulever dans les âmes des souvenirs émus qui intéressent ou qui passionnent. Une œuvre même médiocre, je dirai presque surtout médiocre, peut obtenir un grand succès si elle réveille des émotions que le public a ressenties autrefois, émotions générales qui furent celles d'une foule ou d'un peuple, ou émotions particulières à chacun de nous. C'est en partie par là que s'explique, si nous négligeons la part de l'idéalisation toujours réelle, le succès de certains écrits sur la guerre, ou de quelques tableaux de genre, de chromolithographies sentimentales. Mais même des œuvres très hautes agissent de même. Les vers d'amour des grands poètes charment aussi leurs lecteurs en réveillant au cœur de ceux-ci leurs propres émotions, un recueil comme les *Châtiments* rappelle à la surface de la conscience des sentiments, des passions plus ou moins enfoncées dans l'oubli, et qui ressemblent à celles du poète sans être toujours les mêmes. Il n'est pas de mauvais roman qui ne puisse faire remonter jusqu'à nous quelque souvenir tendre ou cruel, et nous pouvons l'aimer pour l'un ou pour l'autre. Assurément, en tout cela, le rôle de l'imagination l'emporte généralement sur celui de la mémoire; celui-ci pourtant n'est pas nul.

Enfin on pourrait montrer la mémoire affective non plus excitée seulement, mais volontairement employée en vue de certains effets par l'artiste. C'est dans les œuvres musicales, dans le drame lyrique spécialement, que nous prendrions nos exemples. On connaît assez l'impression produite par le rappel d'un motif musical, de la situation et des sentiments qui s'y sont associés, dans des circonstances modifiées ou complètement transformées. Plusieurs compositeurs

l'ont employé avant que Wagner élargît singulièrement ce procédé en créant le système du *leit-motiv*, qui est lui-même quelque chose de plus large qu'une utilisation de la mémoire affective, mais qui l'emploie aussi cependant.

J'arrête ici cette étude. Elle est incomplète, et, je ne me le dissimule pas, elle contient quelques hypothèses. On pourrait insister bien davantage sur les analogies de la vie psychologique et de la vie sociale. Il me suffit d'avoir précisé — si j'y suis parvenu — la nature et le sens de la mémoire affective, d'avoir apporté quelques faits de plus pour prouver sa réalité, d'avoir étudié quelques-unes de ses transformations et indiqué comment elle est utilisée.

FR. PAULHAN.

LA

PSYCHOGÉNÈSE DE L'ÉTENDUE

(*Suite et fin*[1].)

Le postulat de l'*unité des forces* physiques est donc le résultat de l'exigeance de compréhensibilité dans le domaine de la physique, élargi et unifié. Mais où trouver le prototype de cette cause commune de tous les phénomènes physiques, sinon dans l'expérience interne précitée? La force musculaire est la cause unique, dont le mouvement est l'unique effet observé dans le monde extérieur.

C'est donc cette cause ou cet effet que l'on prend comme fondement des phénomènes physiques lorsque l'on veut les coordonner. Ce qui décide du choix dépend du moment historique, des idées prédominantes de l'époque. L'action cinétique est plus intuitive; elle est généralement préférée comme explication; la force agissant à distance excite une répugnance presque invincible si elle est considérée comme cause définitive; mais elle est très apte à être maniée par des méthodes analytiques, ce qui contribua à son succès dans l'époque post-newtonienne.

Le concept d'énergie facilite encore plus le maniement analytique des problèmes et se rattache aux représentations cinétiques qu'elle exige comme conception auxiliaire pour la compréhensibilité; ce qui est bien naturel puisque c'est pour le choc élastique que le principe de la conservation de l'énergie fut fondé par Huygens au XVIIe siècle. En effet la « transformation » d'une énergie en une autre n'est possible, au point de vue logique, que parce que toutes ses formes ne sont en réalité que mouvement. Si cela n'avait pas lieu il y aurait autant de miracles que de transformations des qualités. Mais de fait rien n'est tranformé : la vitesse est transmise par certaines masses à d'autres — voilà tout. Pourtant cette transmission de vitesse — la forme la plus élémentaire du problème de l'interaction — ne cesse de présenter une énigme pour le philosophe.

Nous passons à présent au groupe des impressions qui dominent

1. Voir le numéro de décembre 1902.

dans nos représentations spaciales, tant scientifiques que vulgaires, qui en forment en quelque sorte le squelette et relient toutes les autres — les impressions de la vue. L'analyse succincte de l'histoire et de la littérature récente, concernant la théorie de l'espace que nous avons donnée, a fait voir quel rôle fut attribué par diverses écoles ou par des savants individuels aux sphères sensorielles qui participent dans la formation de l'idée de l'espace. Elle a indiqué les points saillants dont nous profiterons dans la recherche qui suit.

Le contenu qualitatif de l'impression visuelle c'est la couleur. Ce qui forme la particularité de ce contenu, c'est qu'il ne peut pas être séparé de l'extension. Une surface rouge que nous voyons ou que nous imaginons peut s'étendre à l'infini ou se réduire à une tache à peine perceptible, en conservant le même caractère comme qualité et intensité. Mais toutes deux disparaissent aussitôt que l'extension est réduite au zéro. Il n'y a pas de couleur qui ne soit extensive.

Nous devons donc admettre une certaine expansion superficielle comme caractère primaire de l'impression visuelle à côté de son intensité et de sa qualité. La grandeur et les limites de cette expansion ne dépendent ni de la qualité, ni de l'intensité; elles doivent donc être l'effet de la même cause qui produit ces caractères. En d'autres termes, nous devons admettre que la cause extérieure de la rougeur (sa « chose en soi » selon la terminologie de Kant) contient aussi les conditions qui déterminent pourquoi cette rougeur a tel degré d'intensité et pourquoi elle occupe telle surface, tellement limitée. Mais l'extension comme telle de cette tache rouge appartient à la perception visuelle; elle est subjective au même degré que sa couleur et le sentiment de son intensité.

Nous obtenons ainsi un trait nouveau qui définit la perception visuelle — le *contour* ou limite à laquelle une couleur, une teinte ou une intensité lumineuse est interrompue pour donner place à une autre. Chaque couleur qui apparaît à notre conscience doit se créer une place propre, puisque une couleur n'est pas possible sans extension. C'est ainsi qu'est produite une série de taches colorées qui, en s'intercalant les unes entre les autres, forment une mosaïque — le champ visuel.

Une des conséquences très remarquables de la propriété de l'œil de donner une perception primairement extensive est que la forme extensive ne cesse d'exister lors même que l'organe reste en repos. L'œil est l'unique organe des sens qui donne une sensation, même au défaut d'excitation. Cette sensation à vrai dire a un caractère négatif, et au point de vue physiologique ce nom ne lui convient

pas. On pourrait plutôt parler d'une extension sans contenu sensoriel, d'une forme pure de perception visuelle; quoique ce soit, nous ne « voyons » pas moins l'obscurité et la « couleur » noire est classée parmi les autres par le langage. C'est la manière au moyen de laquelle l'œil remplit cette forme extensive indépendante de l'excitation extérieure et antérieure à elle. L'observation immédiate nous donne dans ce cas une confirmation frappante de l'idée de Kant. Lorsque ce philosophe parlait de l'extension comme forme pure de la sensation, lorsqu'il affirmait que nous pouvons faire abstraction (*hinwegdenken*) de tout ce qui est contenu dans la représentation excepté l'espace, il n'exprimait que le résultat d'observation sur la sensation visuelle, en subissant son influence prépondérante comme le fait encore la science moderne.

En admettant la perception immédiate de l'extension à deux dimensions — et c'est le point unique sur lequel nous nous mettons d'accord avec MM. Stumpf et Dunan — nous devons répondre à l'objection très importante de M. Wundt. Ce savant considère la continuité du champ de vision comme un argument décisif contre l'admission du caractère immédiat de l'impression visuelle. Si c'était le cas, dit-il, notre champ visuel ne pourrait pas être continu : il devrait avoir la forme d'une mosaïque interrompue de couleurs avec une grande tache noire correspondant à la tache aveugle, conformément à la structure de la rétine. Cette objection est bien fondée au point de vue physiologique; elle repose sur les expériences connues, concernant la tache aveugle, dans lesquelles l'œil voit à la place qui lui correspond, ce qui n'y est pas en réalité[1]. Elle repose pourtant sur l'admission que le champ de vision doit être une reproduction exacte d'éléments sensibles de la rétine; une projection en dehors de ses éléments affectés par l'excitation, dans le genre de celles que donne une lanterne magique. Mais la relation des images visuelles à la structure de la rétine appartient au domaine très peu connu et très mystérieux des actions psycho-physiques réciproques et la représentation même de la rétine avec son extension et sa structure microscopique est un effet de la même loi inconnue qui régit la production des extensions comme l'espace lui-même.

Nous venons de voir que l'extension devance en quelque sorte les

1. C'est ainsi que si nous faisons une croix dont une branche est de couleur verte, l'autre rouge, et que nous fassions une interruption au point où elles s'intersèquent (en sorte que ce lieu soit blanc), lorsque nous dirigeons la tache aveugle sur ce point nous voyons l'intersection tantôt dans une couleur, tantôt dans une autre; parfois aussi en blanc.

sensations visuelles sous forme d'un océan de noirceur et qu'elle existe pour nous lors même que ces sensations sont absentes. Nous considérons donc l'extension comme la forme primaire de la perception visuelle[1].

Cela concerne uniquement l'extension superficielle, l'élément très peu défini de l'étendue duquel nous pouvons dire seulement qu'il a deux dimensions, quoiqu'il ne soit pas propre de l'identifier au concept exact d'un plan géométrique. Mais c'est tout autre chose lorsque nous passons à l'extension stéréométrique.

Si nous considérons de plus près les théories de la perception corporelle que nous venons d'exposer dans notre aperçu historique, nous apercevons que les points faibles de quelques-unes d'entre elles sont en rapport avec la tendance de déduire tous les éléments de la perception visuelle, d'une seule et même source. C'est ainsi que M. Dunan, après avoir produit des preuves très suffisantes pour admettre que l'extension est un produit visuel, veut aussi que nous voyions immédiatement la profondeur. C'est ainsi que M. Stumpf, qui donne une analyse très exacte de la perception visuelle d'un plan, voudrait prouver par un raisonnement très insuffisant que la perception de la troisième dimension y est contenue. C'est pour la même raison que M. Wundt étend à la vision plane les résultats

1. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les détails de l'argumentation des adversaires de cette conception. Nous ne ferons qu'une remarque : c'est que, en dehors de l'objection de M. Wundt, que nous venons de mentionner, tous ses arguments pour la nécessité des mouvements de l'œil dans la vision plane (ou du moins des impulsions aux mouvements) sont basés sur une théorie d'illusions optiques, très soigneusement élaborée. Il nous semble pourtant que c'est à ce point que l'on peut appliquer correctement la remarque de M. Janet (*Revue philosophique*, janvier 1879), et de M. Dunan (*loc. cit.*, p. 108 et suivantes) sur la différence de la perception d'une longueur et sa mesure. En effet la sensation musculaire donne une mesure beaucoup plus exacte de l'espace que la vue et voilà pourquoi nous nous en servons chaque fois qu'il s'agit de mesurer une distance, non seulement dans les cas ou cette sensation est la base unique de sa perception (troisième dimension) mais aussi bien pour comparer les longueurs des lignes tracées sur une surface plane. On peut aisément observer que chaque fois que nous voulons comparer la longueur des deux lignes tracées sur papier, nous les parcourons au moyen de l'œil. C'est ainsi que toutes les sources d'erreurs démontrées par M. Wundt et dont la cause est constituée par les différences du mécanisme musculaire de l'œil qui régit ses mouvements dans les deux plans, vertical et horizontal, exercent leur influence sur la mesure et sur la comparaison des figures planes. La théorie de M. Wundt est discutée et objectée par M. Th. Lipps dans un mémoire intitulé : *Die Raumanschauung und die Augenbewegungen* dans le *Zeitschrift für Physiologie und Psychol. der Sinnesorganen*, III, 2, 3, 1893. M. Rich. Seyferth a entrepris une série d'expériences qui tendaient à confirmer la théorie de M. Wundt et en a publié les résultats dans les *Philosophische Studien* (14 [4] 550-566), sous-titre : *Ueber die Auffassung einfachsten Raumformen*, 1898; M. Wittanek les a soumis à la critique dans le *Zeitschr. für Physiol. und Psychol. d. Sinnesorg*, 22, p. 153, 1899.

très justes de l'influence des mouvements oculaires obtenus par rapport à la perception de la profondeur, tandis que les psychologues anglais nient pour cette même raison le pouvoir de l'œil de percevoir l'étendue en général.

En réalité ce préjugé, fondé uniquement sur l'homogénéité manifeste de notre intuition spaciale, doit céder à deux objections invincibles : 1° celle du caractère évidemment extensif de la perception visuelle; 2° celle de l'impossibilité, non moins évidente, de percevoir la distance par la vue seule.

L'argument de Berkeley, qui est fondé sur ce que la projection d'une droite sur un plan normal est un point — et c'est évidemment le cas de la distance, qui n'est qu'une droite idéale normale à la surface de la rétine — conserve toute sa valeur. Il n'y a pas en effet lieu de douter que la formation d'une image sur la rétine est un antécédent physique indispensable de la vision, quoique nous ne sachions pas comment il est transformé en représentation. A côté de celui-ci nous pouvons produire un argument parallèle psychologique : ce qui est dépourvu de contenu sensoriel ne peut être perçu. Nous ne pouvons pas percevoir le néant, le vide, ni par la vue, ni par un autre sens quelconque. Notre champ visuel monoculaire est une surface colorée, dépourvue de tout ce qui pourrait servir comme symbole ou signe de ce que nous appelons distance.

Il n'y a pas en réalité de fait mieux établi par les observations physiologiques, pathologiques, par des recherches sur les aveugles-nés opérés et sur les nouveau-nés que celui, que la notion de distance se forme graduellement et par l'intermédiaire des mouvements.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les deux premiers groupes des faits, qui sont décrits avec tous les détails dans les manuels de physiologie et de psychologie. Nous nous bornerons donc à faire un choix parmi les cas, assez nombreux déjà, des aveugles-nés (ou de ceux qui ont perdu leur vue dans les premières années de la vie qui ont recouvré la vue à la suite d'une opération.

Presque tous les témoignages sont d'accord sur ce que ces personnes pouvaient distinguer les figures planes ou les projections des corps différentes par leurs configurations immédiatement après l'opération, mais qu'ils ne pouvaient pas percevoir leur distance de l'œil.

Le premier cas de ce genre et celui qui a été cité le plus souvent fut décrit par Cheselden dans les *Philosophical Transactions* en 1728. L'opéré était âgé de treize ans; la relation est très explicite sur ce point : « Dans les premiers temps, loin d'être en état d'apprécier les distances, il s'imaginait que tous les objets qu'il voyait

touchaient ses yeux, de même que les objets sentis sont en contact avec la peau »[1].

Le même fait est constaté par un observateur qui fit une opération analogue cent vingt ans plus tard, ce qui semble exclure le rôle des idées ambiantes, qui pouvaient bien influencer le jugement de Cheselden. Nunnley, qui avait opéré un garçon de neuf ans très intelligent, s'exprime en ces termes : « Il n'avait pas la moindre idée de la distance. Il disait que tous les objets touchaient ses yeux et marchait avec la plus grande précaution, en tenant ses mains devant lui, afin que les objets ne fissent pas du mal à ses yeux en les heurtant. On a dû mettre beaucoup de peine pour ne pas le laisser marcher contre des objets ou tomber dessus[2] ».

Déjà J.-S. Mill avait fait la remarque que l'expression que les objets touchent leurs yeux, qui se répète continuellement chez les opérés, ne contient qu'une supposition, basée sur l'expérience faite pendant une série d'années, que seuls les objets qui touchent leurs corps peuvent être perçus. M. Janet considère cette expression comme une métaphore et M. Dunan reproduit en somme l'argument de J.-S. Mill, lorsqu'il s'appuie sur le fait que la vision à distance est pour un homme qui vient d'obtenir ce don le premier cas de perception d'un objet sans avoir fait un mouvement vers lui et qu'il en conclut que l'opéré classifie ce fait sous la catégorie d'impressions tactiles malgré qu'il voie la distance[3]. Cette explication nous paraît quelque peu artificielle. Nous pouvons bien admettre le sens métaphorique ou hypothétique du mot « toucher » dans ces cas, sans accepter à l'assertion que les opérés ne voient pas la profondeur, comme du reste le fait Mill lui-même, qui affirme qu'ils ne voient pas les objets et n'ont aucune notion de l'intérieur ou de l'extérieur, qu'ils ne perçoivent que des couleurs.

En effet l'expression, prise même dans un sens métaphorique, que les objets touchent les yeux, prouve que les opérés n'ont pas de perception d'une distance qui exclut parfaitement l'idée du contact. Les mouvements de main dirigés contre le choc des objets comme les décrit Nunnley et comme nous les retrouvons aussi dans le cas de Franz[4], ne laissent aucun doute sur ce point.

Nous verrons aussi plus loin que tous les expérimentateurs sont d'accord sur le point que les opérés ne perçoivent pas les corps

1. Cité par Helmholtz, *Optique physiologique*, p. 749.
2. *On the Organs of Vision*, 1858. Cité par A. C. Fraser dans l'introduction aux *Œuvres de Berkeley* éditées par lui, Oxford, 1871, vol. I, p. 447.
3. *Loc. cit.*, p. 118, 111.
4. *Philosophical Transactions*, 1841; pour les détails voyez plus bas.

comme tels mais uniquement leurs projections : qu'ils ne peuvent pas distinguer un disque d'une sphère; un cube d'un carré. *Ils ne perçoivent donc pas la profondeur ni dans le cas du vide ni dans celui du plein.*

Cela concerne les nouveau-nés. Prayer, après avoir cité une série d'observations concernant ce point, en déduit la conclusion suivante :

« Un enfant peut bien voir distinctement différents objets dont la distance de l'œil est très inégale sans s'apercevoir de cette inégalité [1]. Comme les nouveau-nés prennent quelque temps à apprendre à voir nettement, l'association des mouvements de mains avec les perceptions visuelles a le temps de s'établir avant que les objets soient perçus avec netteté, et voilà pourquoi les enfants n'ont jamais l'impression que les objets touchent leurs yeux. Mais la non-distinction des distances dans ce cas prouve qu'il ne la perçoivent pas du tout; car il ne s'agit pas d'une mesure exacte de cette distance, mais bien de percevoir celle qui sépare deux objets inéquidistants par rapport à l'œil.

En réalité l'aversion contre la conception dualiste, qui déduit des sources différentes les éléments de la perception spaciale visuelle est basé plutôt sur des motifs architectoniques, sur la tendance vers l'unité de la conception, que sur des faits d'observation. Si nous invoquons ces derniers, nous sommes obligés d'admettre deux sources différentes pour les éléments de notre intuition visuelle.

L'homogénéité si frappante de cette dernière est l'unique objection sérieuse contre cette admission. En effet, lorsque nous contemplons un paysage qui se déroule devant nos yeux dans une journée claire; lorsque nous voyons la prairie parsemée de fleurs, les arbres disposés en perspective, le ruisseau qui se perd dans le lointain, les formes des hommes et des animaux amoindries de plus en plus par la distance et les montagnes bleuâtres à l'horizon, la perception de distance est si vive, tellement immédiate, que l'admission d'une source différente de cet élément de l'image paraît très paradoxale. Mais ne recevons-nous pas la même impression en contemplant un paysage peint sur une surface plane, et surtout lorsque les conditions sont disposées de manière à nous faire oublier que nous sommes en présence d'une toile, comme c'est le cas dans un panorama?

Il ne serait pas juste de dire dans ce cas que nous *ne voyons pas* la profondeur. Le processus psychique qui la produit a pour résultat

1. *Loc. cit.*, p. 35. L'enfant âgé de 17 à 18 semaines tend souvent le bras pour saisir un objet dont la distance est plus que le double de la longueur du bras. On connaît le fait que les enfants tâchent parfois de saisir la lune.

une intuition immédiate, comme un concept qui est le produit d'un raisonnement. Et les exemples de ce genre de conclusions visuelles, dont tous les éléments sont formés par des intuitions et dont le cours est inconscient, sont trop nombreux, pour que nous puissions douter de leur existence, comme le fit (non sans raison) M. Stumpf à propos de la « chimie psychique » de J.-St. Mill [1]. Cela concerne d'abord les observations remarquables de Helmholtz sur la tache aveugle, ses fautes d'induction, l'aptitude à les corriger et même à s'abstenir du jugement. Les illusions très connues concernant la grandeur apparente du soleil et de la lune à l'horizon appartiennent à la même catégorie. Les expériences de Wheatstone, qui au moyen du stéréoscope sépara les deux facteurs liés dans la vision habituelle : la convergence des axes et la grandeur de l'image rétinienne [2], et toute une série d'expériences analogues ne laissent

1. Stumpf, *loc. cit.*, p. 101 et les suivantes. L'auteur soumet à l'analyse d'abord l'exemple cité par J.-S. Mill et concernant la fusion des couleurs d'un disque en rotation rapide; ensuite les faits analogues observés dans les images consécutives ainsi que la fusion des sons en accord. Dans tous ces cas il existe une cause physique ou physiologique qui fait que le produit psychique diffère de ses éléments psychologiques, c'est-à-dire la représentation nouvelle est produite par une excitation nouvelle. Une fusion purement psychique des représentations pour donner un produit différent de ses constituants lui paraît donc douteuse.

2. L'observation vulgaire nous apprend déjà que la grandeur visible des objets ne change pas dans la même proportion que celle de leurs images rétiniennes, jusqu'à la limite où la convergence nous rend aptes à apprécier exactement leur distance, limite qui correspond à 30 mètres de distance. Wheatstone trouva que lorsque la distance de l'objet reste constante (par conséquent la grandeur de l'image rétinienne reste aussi la même) l'augmentation de la convergence diminue la grandeur apparente de l'objet et *vice versa*, la convergence étant constante, le rapprochement de l'objet (dont l'effet est l'augmentation de l'image rétinienne) augmente sa grandeur apparente. L'œil fonctionne donc dans ce cas comme une machine à calcul automatique qui introduit des corrections faites d'après les données observées ailleurs (la convergence des axes visuels) à des grandeurs lues sur une échelle (la rétine); il agit comme un physicien qui corrige la hauteur du baromètre d'après les indications d'un thermomètre. Le caractère mystérieux des procès comme ceux-ci se réduira à un degré très considérable si nous essayons une fois de nous délivrer de la pression que produit sur le raisonnement des psychologues l'existence d'une image visible sur la rétine. Si nous admettons que la visibilité de cette image est un caractère accidentel, comme par exemple la visibilité des rayons réfractés par une lentille dans l'air rempli de poussière, et qui n'influe nullement sur le résultat définitif, nous ne serons plus tentés d'y trouver l'explication de tous les problèmes concernant la vision; de considérer l'image rétinienne comme la limite où finit le procès physique et où commence le psychique, ce qui nous épargnera beaucoup des malentendus provenant des questions mal posées. En réalité le procès physiologique ne fait que commencer, à ce point, quoique ce ne soit pas l'unique point de son commencement. Les changements de l'état nerveux des bâtonnets de la rétine se communiquent par l'intermédiaire du nerf optique aux tubercules quadrijumeaux, où ils rencontrent un nouveau facteur physiologique : l'action centrifuge et centripétale des impulsions données aux muscles

aucun doute sur l'existence de ce genre de processus. Enfin chaque acte de vision est, comme Condillac l'a déjà remarqué [1] et comme M. Wundt le prouva, un acte psychique, compliqué, dans lequel, à côté de procédés analogues à l'induction et au syllogisme, la mémoire joue aussi un rôle. Cela n'empêche pas que la vision comme totalité soit parfaitement homogène et intuitive. C'est justement en quoi consiste la différence de ce psychisme inconscient de l'œil en comparaison avec le raisonnement logique : ses éléments ne sont pas des squelettes conceptuels, mais des représentations concrètes.

Nous nous mettons donc sur ce point en opposition complète avec les théories anglaises, et nous affirmons, que *la formation de l'intuition visuelle de l'espace ne serait pas possible, si la vue ne nous procurait pas un élément de cette intuition sous forme de perception immédiate d'une étendue à deux dimensions.* Avec un élément de surface, aussi petit qu'il soit — et nous savons que la perception de la couleur l'implique — il est déjà facile de construire l'espace infini à trois dimensions en termes, non discursifs, comme le faisaient Herbart et les psychologues anglais, mais intuitifs et concrets.

Nous savons que le tact et l'effort musculaire produisent l'intuition du plein et du vide. Ce dernier est produit par le mouvement

de l'œil; ses processus se fusionnent peut être dans la couche optique en une vibration nouvelle et ce n'est qu'à la surface des hémisphères que ses vibrations reçoivent une interprétation psychique. L'induction inconsciente peut donc bien être le produit de l'activité d'un mécanisme physiologique automatique, comme l'est le résultat du calcul dans une machine arithmétique. Quant à l' « âme », elle peut aussi bien développer en représentation étendue une vibration complexe des molécules nerveuses résultant de l'interférence de plusieurs vibrations simples, que l'image étendue de la rétine. L'une ou l'autre de ces deux suppositions nous paraissent actuellement énigmatiques au même degré, et leurs raisons d'être respectives sont au moins également bonnes.

1. « Notre expérience peut nous convaincre combien la mémoire est nécessaire pour parvenir à saisir l'ensemble d'un objet fort composé. Au premier coup d'œil qu'on jette sur un tableau, on le voit fort imparfaitement : mais on porte la vue d'une figure à l'autre, et même on n'en regarde pas une tout entière. Plus on la fixe, plus l'attention se borne à une de ses parties : on n'aperçoit par exemple que la bouche. » « Par là, nous contractons l'habitude de parcourir rapidement tous les détails du tableau; et nous le voyons tout entier, parce que la mémoire nous présente à la fois tous les jugements que nous avons portés successivemet. » (*Œuvres*, vol. II, p. 227). Voyez aussi Wundt, *Psychologie physiologique*, où il établit que chaque acte de vision n'est qu'un complètement par la mémoire des quelques points saillants que nous percevons en réalité. Schopenhauer rend très bien ce caractère de notre vision : « Si nous pouvions, dit-il, priver pour un moment d'entendement la personne qui contemple un horizon large et un paysage animé, il ne lui resterait de tout ce panorama que l'impression d'une réaction très diversifiée de sa rétine, qui forme la matière brute dont son intelligence construisait naguère l'image ».

libre; le premier, par un impédiment, un arrêt du mouvement. Mais le mouvement, quelque forme que nous lui prêtions dans nos représentations visuelles extensives, n'est en réalité qu'un continu à une dimension; il est, comme le temps, une succession d'états. Tandis que le contenu de la perception tactile, la résistance ou la masse, se synthétise avec le contenu de la perception visuelle, la couleur, pour former la notion du corps, la représentation motrice de la distance, qui n'a qu'une dimension, se combine avec les deux dimensions de la forme de la perception visuelle pour produire l'intuition de l'espace à trois dimensions.

L'élément moteur du vide est transféré ensuite dans l'espace rempli et c'est ainsi que surgit la notion d'un objet stéréométrique. Le concept de chose se lie intimement avec cet élément nouveau de la sensation visuelle — la *figure*.

L'ancienne psychologie anglaise faisait dépendre la perception de la figure uniquement du toucher, en n'attribuant aux représentations visuelles que le rôle des symboles interprétés par la raison. Elle poussait cette exclusivité jusqu'à poser la question, si un aveugle-né qui avait appris à distinguer au moyen du toucher une sphère d'un cube saurait les discerner par la vue après l'avoir recouverte. Ce problème fameux de Molineux, résolu par lui-même et par Locke en sens négatif, peut être décomposé en trois questions distinctes :

1° Est-ce que l'œil peut discerner diverses figures planes?

2° Est-ce qu'il peut les identifier avec les mêmes figures, connues préalablement par les impressions tactiles et motrices?

3° Est-ce qu'il peut discerner et reconnaître les formes stéréométriques?

Les relations de ceux qui ont opéré les aveugles-nés sont d'accord pour la réponse affirmative quant au premier point. Les figures géométriques peuvent être discernées immédiatement après le débandement des yeux. L'assertion contradictoire en apparence de Cheselden appartient évidemment au troisième point : il ne s'agit pas des figures mais des « choses ».

Quant au second point, on pourrait s'attendre que la seule vue d'une figure plane ne donnerait pas lieu à l'identification avec sa représentation formée antérieurement au moyen du toucher. Il paraît pourtant que du moins les plus intelligents parmi les opérés peuvent reconnaître immédiatement et sans recourir au tact les figures les plus élémentaires. Dans le cas de Dufour, l'opéré, après avoir vu la figure ronde d'une montre qu'il identifia au moyen du tact, ne la reconnut pas le lendemain, lorsqu'on lui présenta un

disque en papier. Mais celui de Franz reconnut immédiatement le disque et le carré dans les projections d'une sphère et d'un cube. L'observation a été faite d'une manière très intelligente et diversifiée, de manière à ne laisser aucun doute quant à l'interprétation des réponses de l'opéré. Une sphère et un cube furent placés à une distance de trois pieds du malade. « Après lui avoir fait décliner la tête de manière à compenser le point de vue de l'œil droit amaurotique, je lui fis ouvrir l'œil (gauche) et je l'ai prié de constater d'une manière décisive, ce qu'il voyait. La réponse fut : un carré et un disque. »

On recouvrit ensuite l'œil de l'opéré et l'on remplaca le cube par un disque. Le malade interrogé, après avoir ouvert les yeux, répondit qu'il voyait deux disques. On replaça le bandeau et on substitua un cube et un carré aux objets ci-dessus mentionnés. La réponse du malade fut qu'il voyait deux carrés. On lui présenta enfin une pyramide, qu'il définit comme triangle; lorsqu'elle fut tournée de la sorte que sa projection ne correspondait plus à cette définition, il avoua que c'était une figure énigmatique qu'il ne connaissait pas.

La relation ne laisse non plus de doute sur le procédé qui permit au malade de reconnaître les formes perçues comme celles qu'il connaissait pour les avoir étudiées par le tact : c'était celui de les parcourir en imagination au moyen de ses doigts. « Il dit, immédiatement après avoir ouvert les yeux, qu'il découvrait une différence entre les deux objets — la sphère et le cube — qui lui avaient été présentés et qu'il percevait que ce n'étaient pas des objets dessinés; mais il ajoutait qu'il n'a pas pu constater que c'étaient un disque et un carré, avant qu'il n'eût perçu dans la pointe de ses doigts la sensation de ce qu'il voyait exactement, comme s'il aurait touché réellement les objets [1] ».

Le malade dans ce cas était âgé de dix-huit ans et très intelligent, comme il apparaît d'après ce que nous avons reproduit. Dans le cas de Nunnley, c'était un enfant de neuf ans très intelligent aussi. « Il put immédiatement percevoir la différence des figures; quoiqu'il ne pût le moins du monde dire lequel des deux corps était un cube ou une sphère, il remarqua que leurs figures étaient différentes. Ce n'est

1. « He said immediately on opening his eye he had discovered a difference in the two objects, the cube and the sphere, placed before him, and perceived that they were not drawings; but that he had not been able to form from them the idea of a square and a disc until he perceived a sensation of what he saw in the points of his fingers, as if he really touched the objects » (*Memoire of the Case of a Gentleman born blind and successfully operated upon in the 18th year of his age*, by J.-C. Aug. Franz, of Leipsig : *Philosophical Transactions*, 1841, pages 89 et suivantes).

qu'après les avoir pris dans ses mains à plusieurs reprises, qu'il apprit à discerner au moyen de la vue celui qu'il venait de toucher, de l'autre placé à côté. » Il a fallu plusieurs jours d'exercice pour lui faire apprendre à les discerner par la vision seule.

C'est tout autre chose lorsqu'il s'agit des corps. Si l'on prend en considération que chaque forme stéréométrique peut donner des projections planes très nombreuses et très dissemblables; si l'on admet, — ce qui ne paraît pas douteux, mais ce qui ne fut pas souvent pris en considération dans les observations, — que l'opéré ne perçoit d'abord que ces projections, on comprendra aisément le fait cité par Cheselden, Wardrop et Franz ainsi que récemment par Uthoff (1891) que leurs malades ne pouvaient pas reconnaître les objets qu'ils venaient de voir [1]. « Il ne se faisait pas l'idée de la forme des objets et ne les reconnaissait pas, quelles que fussent leurs différences de forme et de grandeur, dit Cheselden; mais quand on lui désignait les objets qu'il avait reconnus d'abord à l'aide du toucher, il les considérait très attentivement, afin de les reconnaître plus tard [2]. » Nous venons de voir comment se comporta le malade de Franz lorsqu'on lui présenta des corps différents : il ne discernait que ce qui avait une projection différente; au contraire, il identifiait la sphère avec le disque; le cube avec le carré, la pyramide avec le triangle.

Il paraît que ces observations nous autorisent à la conclusion que les figures planes, soit comme telles, soit comme projections des corps, sont données immédiatement dans la perception visuelle de même que la couleur: ce qui découle du reste de l'extension primaire de la couleur — comme nous l'avons admise — et de la per-

1. Cité dans l'introduction aux *Œuvres de Berkeley* par M. Fraser (*The Works of G. Berkeley*, by S.-C. Fraser, Oxford, 1871, vol. I, p. 447). La difficulté de reconnaître les formes visuelles dans ce cas émanait probablement de la diversité des projections dont on ne tenait pas compte, comme on le fit dans le cas de Franz, où le problème était facilité encore par la cécité d'un œil : la vision étant monoculaire les projections étaient moins multiples et plus simples. L'observation est confirmée par tous les cas y compris les plus récents comme ceux décrits par Rachelmann (*Physiologisch-pathologische Studien über die Entwickelung der Gesichtswahrnehmungen bei Kindern und bei operirten Blindgeborenen* dans le *Zeitschr. für Physiolog. und Psycholog. der Sinnesorganen*, vol. II, p. 53) d'un jeune homme de dix-neuf ans et d'une fille de quatorze ans. Tous les deux confondaient les formes stéréométriques avec leurs projections et ne pouvaient se former une notion exacte de la distance. Une observation intéressante faite par cet auteur est que les opérés ne pouvaient pas compter les objets vus sans s'aider par les mouvements de leur tête. Les cas de M. Hirschberg (1875) et de M. Hippel (1876) confirment aussi la solution du problème de Molineux, donnée par Locke. (Voyez Thd. Lewy, *Commun-sensibles : die gemeine Ideen des Gesichts und Tastsinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Blindgeborenen*.)

2. Cité par Helmholtz, *Optique physiologique*, p. 749.

ception simultanée des couleurs multiples. Ces perceptions colorées simultanées forment par la différence de leurs couleurs les limites ou contours des objets, tandis que leur somme présente la surface du champ de la vision. Les relations concernant la perception des couleurs par les aveugles-nés immédiatement après l'opération sont d'un accord parfait. — Les nouveau-nés, à ce qu'il paraît, ne distinguent pas les couleurs et les figures assez nettement[1]; mais cela provient, selon toutes probabilités, d'un défaut dans la structure des milieux réfringents et de celle de la rétine et n'est pas le résultat d'une nécessité « d'appendre » à les voir, comme c'est le cas pour la troisième dimension.

La figure plane perçue immédiatement est ensuite, pour ainsi dire, enflée en forme stéréométrique par sa synthsèe avec la notion de profondeur. Nous transférons ainsi dans le « plein » le produit de la synthèse des images planes visuelles avec le mouvement qui donne le caractère perspectivique au « vide ». L'œil produit inconsciemment à cette occasion le procédé qu'un géomètre emploie pour construire un corps au moyen d'une multitude de ses sections ou de ses projections. Mais l'idée d'un corps physique n'est produite que lorsque la couleur et la forme sont synthétisées avec le sentiment tactile de résistance, sans lequel une forme, quoique remplie de couleur, n'est qu'une « vision », comme c'est le cas pour un arc-en-ciel par exemple.

L'antithèse du plein et du vide ou des corps physiques et de l'espace qui les « contient » a donc sa source profonde dans la différence des procès psychiques qui participent à la formation de ces notions. Les corps sont produits par l'association d'un élément tactile, la résistance, avec des éléments du contenu visuel (couleurs), enchâssés dans une forme également visuelle d'espace.

Le vide est la combinaison de la même forme visuelle avec le sens musculaire qui entre du reste comme un élément constitutif dans la forme visuelle même, mais qui se fusionne avec elle par une synthèse psychique.

La physiologie contemporaine amène par une voie différente à l'assertion des Éléates : nous n'avons pas de sens pour percevoir le vide. Il est un produit compliqué, qui est le résultat d'une synthèse d'éléments visuels avec nos sensations musculaires : les mouvements de notre bras d'abord (chez l'enfant), puis les différences subtiles dans la tension des muscles de l'œil ainsi que du muscle accommodateur de l'iris.

1. Voyez Preyer, *loc. cit.*, p. 8-14.

En apprenant à voir notre œil répète le même processus que la pensée de l'humanité a exécuté sur le corps universel des Éléates : il sépare les choses visibles par le vide.

Nous appelons *étendue géométrique* ce troisième genre d'étendue, qui est produit par la vision. Il forme la base de cette science.

L'analyse attentive du contenu de notre conscience nous oblige à admettre, de concert avec M. Dunan[1], qu'elle ne contient point de notion tactile de l'espace. Elle n'existe pas du moins chez les voyants; et le substitut d'espace que se forment les aveugles-nés n'a certainement rien de commun avec notre notion visuelle. L'idée d'une figure est basée sur la perception momentanée de tous ses points; elle ne peut pas être formée au moyen du mouvement sans une intuition préalable de cette figure; car le mouvement ne contient toujours qu'une consécution, c'est-à-dire une diversité à une dimension. Un aveugle-né, lorsqu'il apprend de la part des voyants les termes comme : plan, figure, ligne, y rattache certaines représentations symboliques qui ont pour lui la même signification qu'une équation de ligne droite ou d'un plan pour un mathématicien. Au moyen de ces représentations symboliques il peut étudier une géométrie, qui, en opérant avec les mêmes ressources de raisonnement que celle des voyants, doit être pourtant dénuée du caractère intuitif qui est propre à celle-ci[2].

La notion de l'espace, comme étendue à trois dimensions (par opposition à la *diversité* motrice), est un produit visuel, si nous considérons ce sens dans son entier, en y adjoignant les mouvements auxiliaires dont les éléments psychologiques se sont fusionnés avec ceux de la vue proprement dite. Il est impossible de ne pas reconnaître la corrélation de trois directions cardinales de l'espace correspondant aux intersections de trois plans perpendiculaires qui forment le système des coordonnées rectangulaires avec le mécanisme du mouvement de l'œil produit par les trois paires des muscles.

La fusion des trois genres d'étendue que nous venons d'étudier produit la notion des corps et du vide, dont l'atomistique n'est qu'une reproduction en miniature. Ce processus précède les opérations logiques que nous appliquons consciemment dans la cognition du monde extérieur. Nous en retrouvons les résultats tout faits dans notre conscience à l'état adulte.

Le procès de ségrégation subséquente n'est qu'une opération

1. *Loc. cit.*, p. 85.
2. Voyez la discussion de cet objet chez M. Dunan, *loc. cit.*, p. 130 et suivantes.

inverse; une séparation d'éléments des diverses sphères sensorielles, qui se produit d'autant plus facilement que la fusion inconsciente préalable était moins intime.

C'est donc d'abord l'élément visuel formel, celui de la *forme* et du *volume* d'un corps qui est séparé de sa matière ou substance concrète — produit de la fusion de l'impression tactile (masse) avec le contenu de l'impression visuelle (couleur). Si nous analysons le concept vulgaire d'une matière quelconque, nous remarquerons aisément que ce qu'il contient surtout, c'est l'idée d'une résistance combinée avec celle d'une couleur.

Le sentiment de résistance n'est pas lié nécessairement au mouvement, puisqu'on peut produire un mouvement sans rencontrer de résistance ou sentir une pression sans produire un mouvement. D'autre part, la résistance qui limite le mouvement lui est en quelque sorte antagoniste. Il n'y a donc pas de fusion intime entre le sentiment de résistance et les éléments d'étendue visuelle, produites par les mouvements. Au contraire, comme qualité (contenu de la sensation) ce sentiment se rapproche de la couleur. Cela fait que nous sommes en état de séparer tous les deux de l'idée du corps en y laissant la forme vide — géométrique. La forme stéréométrique du corps est ainsi séparée de ce que nous appelons sa *matière*.

L'idée de masse est liée dans chaque acte extérieur de notre moi avec celle de force, car chaque manifestation de notre force, en ce qui concerne les objets extérieurs, est liée avec une pression sur nos organes tactiles. Mais il n'y a point dans ce cas non plus de conditions pour une synthèse psychique; car d'abord il peut y avoir des mouvements dénués du sentiment de pression (dans l'espace vide) d'autre part la pression peut être produite sans mouvement — en déposant un corps pesant sur l'organe en repos.

Les deux éléments ne se fusionnent donc pas mais subsistent comme tels en formant l'opposition de la masse et de la force, deux concepts fondamentaux de la mécanique.

Enfin la substance du corps est décomposée plus profondément; la notion tactile de masse se sépare de la caractéristique visuelle, de la couleur, et devient le fondement du concept scientifique de *matière*, comme substratum général par opposition aux substances concrètes des corps différents.

Nous nous heurtons ici à la source psychologique d'un autre postulat fondamental de la science actuelle, qui d'autant moins peut être considéré comme un résultat des recherches inductives que toutes les tentatives de le baser sur l'expérience furent jusqu'à pré-

sent vaines. C'est l'idée de l'*unité de matière*, principe qui sous une forme plus ou moins consciente servait de fil d'Ariane aux alchimistes anciens et modernes, qui s'impose encore aujourd'hui aux chimistes avec une force irrésistible malgré la diversité empirique des « corps simples » inconvertibles l'un en l'autre. Cette idée fut la source de l'hypothèse d'un Proust croyant découvrir dans l'hydrogène cet élément primitif et universel; des recherches spectrales d'un Lockyer[1], qui en 1878 alarmèrent le monde scientifique par la nouvelle de la décomposition des éléments; d'un Crookes qui dans ses travaux sur l'yttrium croyait avoir touché du doigt son « protyle » hypothétique — archéanaximandrien de la chimie contemporaine.

L'idée qu'un jour le nombre d'éléments sera réduit à un seul est commune à la phase première de la philosophie grecque et à l'esprit de la chimie moderne. Elle n'est en effet que le résultat de la non-différenciation qualitative de nos sensations tactiles et n'existerait pas probablement si nous pouvions distinguer par le tact les masses différentes qualitativement, comme nous distinguons par la vue les différentes couleurs.

L'unité des sensations tactiles qui forment la base de l'idée de masse est donc le fondement subjectif du postulat de l'identité de matière, comme l'unité du sens musculaire en est celui de l'unité des forces physiques.

Le concept de *volume* est produit par la séparation de la matière et de sa forme stéréométrique. Il est une forme géométrique ne contenant que du vide et formée de la manière analogue à celle du corps : c'est-à-dire au moyen des projections planes, en enflant la figure plane de la rétine par la troisième dimension d'après certaines règles constantes.

Si l'on prend en considération que :

$$\frac{\text{Masse}}{\text{Volume}} = \text{Densité}$$

on apercevra que la densité est un terme médiatif entre l'étendue tactile et l'étendue visuelle, comme la vitesse l'est entre l'étendue tactile et l'étendue motrice-active :

$$\frac{\text{Force}}{\text{Masse}} = \text{Vitesse.}$$

1. Voyez sa *Genèse des Éléments* (trad. allemande de M. Delisle; Brunswick, 1885). Lockyer attribuait un rôle semblable au hélium tant que cet élément n'était connu que par la ligne jaune de la couronne solaire.

La psychogénèse de l'idée de chose nous dévoile aussi la source d'un des axiomes fondamentaux de la physique : celui d'*impénétrabilité de la matière*. L'assertion que deux corps ne peuvent pas occuper la même place est une conséquence du fait psychologique, que chaque corps (c'est-à-dire ce que nous considérons comme tel) produit son espace propre dans notre intuition. Ce n'est qu'une formule stéréométrique pour l'évidence immédiate du fait visuel, que chaque couleur occupe (ou produit) un air distinct [1]. Nous devons remarquer pourtant, que quant au corps l'axiome n'est juste qu'autant que nous l'appliquons au produit complet de la synthèse psychique. Dès que nous faisons abstraction de quelques-uns de ses éléments, et notamment de sa masse qualitativement déterminée, nous pouvons nous imaginer des formes spaciales vides (par exemple un cube et une sphère) se pénétrant mutuellement, comme il n'y a aucune difficulté à dessiner plusieurs figures planes l'une sur l'autre. Mais il suffit de couvrir de couleur les aires de ces figures pour que leur coexistence au même lieu devienne impossible; elles deviennent « impénétrables », comme si c'étaient des corps à deux dimensions. C'est ce qui se répète aussi pour les corps avec cette différence qu'ils ont trois dimensions. Ce n'est pas l'idée de masse dans sa généralité qui empêche plusieurs corps d'occuper la même place, mais bien l'idée d'une substance concrète qualitativement déterminée par la couleur et les caractères conceptuels qui y sont attachés. Nous pouvons nous imaginer une sphère et un cône en marbre se pénétrant mutuellement; mais il est impossible de s'imaginer un cône en plomb pénétrant une sphère en marbre de manière que l'espace qui est commun à tous les deux soit rempli en même temps de marbre et de plomb. Pour parler strictement, dans le premier cas nous n'avons qu'un seul corps à forme compliquée que nous pouvons décomposer dans notre imagination en deux formes stéréométriques. Tant qu'il n'y a pas de différenciation de substance nous n'avons d'autre motif de distinguer deux corps que celui qu'ils occupent deux places différentes. En somme, l'impénétrabilité n'est qu'un produit de différenciation qualitative de la substance [2].

1. Quant aux restrictions auquelles cette assertion est sujette, voyez : La combinaison chimique au point de vue de la théorie de la connaissance, dans le 1er vol. du *Congrès de Philosophie*.

2. En effet l'exemple que nous venons de citer peut se heurter à l'objection, que les parties du cône et de la sphère remplies simultanément de marbre devraient avoir une densité double, ce qui est une impossibilité au point de vue physique, puisque chaque matière concrète a sa densité propre parfaitement définie. Mais l'objection tombe, lorsque nous disons : matière, sans la définir qualitativement, puisque les variations de densité de la matière sont un fait admis.

Essayons maintenant de récapituler en quelques mots le résultat de notre analyse.

La représentation du monde étendu est le résultat d'une synthèse psychique de trois sphères distinctes de notre sensibilité, qui dans leurs intuitions immédiates contiennent les germes des concepts fondamentaux suivants : 1° la *masse*, qui est l'hypostase de la sensation tactile de résistance (pression); 2° la *force* qui est la forme subjective du *mouvement* (énergie) et l'hypostase du sentiment musculaire; 3° la *forme*, déterminée qualitativement par la couleur — comme produit de la vision. Les deux premiers servent de base aux concepts du *plein* et du *vide*; le troisième facilite leur synthèse parce qu'il contient l'élément formel (figure qui se fusionne avec le vide et l'élément de contenu couleur) qui se fusionne avec le plein. Grâce à la vision les notions vagues du plein et du vide se transforment en idées intuitives d'espace géométrique et des corps qu'il contient, formés d'après les mêmes principes géométriques.

Ce produit inconscient de notre entendement est ensuite analysé par la pensée consciente et méthodique qui suit le cours inverse de celui de la synthèse inconsciente, créant l'idée des choses et du vide, et c'est ainsi que sont formés les concepts scientifiques.

L'analyse que nous avons poursuivie nous mit à même de découvrir aussi les sources psychologiques de quatre postulats très généraux de la science de la nature : 1° de celui de l'*unité des forces physiques*; 2° de celui de l'*unité de matière*; 3° du principe de l'*égalité d'action et de réaction*; 4° de celui d'*impénétrabilité de la matière*. Comment ces principes et postulats trouvent-ils leur application dans la formation de la science et quels autres y doivent être associés pour que la science de la nature soit possible? c'est une question très importante pour la critique philosophique des idées scientifique. Nous consacrons un volume à part à y répondre.

Quant aux résultats psychologiques de notre analyse, nous devons accentuer surtout celui du rôle de la volonté dans la formation des intuitions mêmes des sens. Nous avons vu que l'image du monde que nous nous formons au moyen de notre sensibilité est autant le résultat de notre activité que de notre perceptivité; et si nous essayons d'établir les rôles de l'une et de l'autre, nous pouvons dire en termes généraux que le contenu de la sensation (masse, couleur) est dû surtout à la perceptivité, tandis que la forme (spaciale) est le produit de l'activité.

W.-M. Kozlowski.

LA RAPIDITÉ DES PROCESSUS PSYCHIQUES

La rapidité des processus psychiques, et par là nous entendons les processus d'association, est évidemment variable, et suivant les individus, et, chez le même individu, suivant les moments.

Il y a des cas d'une lenteur exceptionnelle, il y a des cas au contraire d'exceptionnelle vitesse.

Les cas où la rapidité est considérable ont été les plus observés, et c'est d'eux aussi que nous voulons nous occuper : Nous voulons montrer que, contrairement à l'opinion établie, ces cas ne correspondent pas à des états définis, tels que l'intoxication par le haschisch, le sommeil, l'agonie. Il y a là, suivant nous, un phénomène psychologique très constant, susceptible de degrés, et pouvant toujours se produire dans des conditions générales variables.

Nous ne reprendrons pas tous les exemples qui ont été cités; nous les avons déjà énumérés dans une communication au quatrième congrès de psychologie[1]. Nous montrerons seulement d'une façon très brève que le phénomène n'existe pas, ou tout au moins pas constamment dans les états auxquels il a été attribué comme un effet inévitable. Nous ferons appel parfois à quelques observations personnelles. Puis nous tâcherons de définir la nature du phénomène lui-même.

1° *Intoxication par le haschisch.* — On a parlé, à propos de l'ivresse du haschisch, du « tourbillonnement vertigineux des souvenirs »[2]. Les confessions de Quincey relatent qu'il croyait vivre des siècles en quelques heures ou en quelques minutes. Moreau de Tours raconte que, ayant fait quelques pas dans le pasage de l'Opéra, ils crut y être depuis deux ou trois heures[3].

C'est sur ces faits que l'on s'est fondé pour affirmer que la durée des processus psychiques était très diminuée dans cette ivresse. Cette conclusion est-elle justifiée? Il ne nous le semble pas, et pour deux raisons.

La première, c'est que l'on s'appuie sur des constatations subjectives, qui, dépourvues de tout contrôle objectif, sont très sujettes à caution. Il y a des images brillantes qui éblouissent, cela donne l'illusion d'un

1. H. Piéron, Sur l'interprétation des faits de rapidité anormale dans le processus d'évocation des images, t. II, *Congrès international de psychologie*, Paris, 1900, in-8°, Alcan, 1901, p. 439-448.
2. Moulin, L'état mental des mourants, *Revue philosophique*, mars 1896.
3. Moreau de Tours, *Le haschisch*, p. 70.

« tourbillonnement » comme l'alcool donne l'illusion d'une augmentation de la force physique et de la lucidité psychique, alors qu'en fait, il y a une diminution appréciable.

La seconde raison, c'est que l'on conclut du sentiment d'une durée interminable, à un nombre très considérable d'images devant remplir cette durée, ce qui est une grosse erreur psychologique. Il y a lieu de ne pas confondre le sentiment de la durée, au moment où elle s'écoule, qui est sous la dépendance de divers facteurs, fatigue, ennui, inquiétude, etc., et qui paraît d'autant plus long que moins d'images viennent distraire l'esprit et l'entraîner à une plus grande activité, — et l'appréciation de la durée, distincte du souvenir du sentiment antérieur, et qui, repassant les moments écoulés, juge de la longueur du temps par le nombre des images. C'est ainsi que, pendant une période d'ennui, le temps paraît d'une longueur pénible, et qu'après, cette période disparaît presque par la pensée, parce que très vide, et réciproquement une période d'activité, de plaisir, un spectacle théâtral par exemple, paraîtra court sur le moment, et sera apprécié long dans la suite. Or dans le cas de haschisch il n'y a pas une appréciation, mais un sentiment, et, de cette durée apparaissant interminable, loin de conclure à une accélération, je pense qu'il faudrait plutôt conclure à un ralentissement des processus d'association.

Les états d'intoxication par le haschisch ne nous présentent pas le phénomène en question, à notre connaissance du moins.

2°. *Les rêves.* — Il y a environ neuf ou dix observations d'après lesquelles il y aurait eu accélération de la pensée dans le rêve. On en a conclu souvent, avec une généralisation que l'on ne peut pas ne pas juger un peu hâtive, que dans le rêve il y avait accélération de la pensée.

Nous n'allons pas revenir sur ces faits bien connus, dont certains sont critiquables et qui ont été énumérés et critiqués dans la communication citée. Le premier fut le rêve célèbre de « Maury guillottiné », écrit un grand nombre d'années après qu'il eût eu lieu. Nous n'en avons qu'un à éliminer entièrement, c'est celui du comte de Lavalette, cité par Charma, Taine, et Lemoine : il se trouvait en prison sous la Terreur, et, s'endormant aux premiers coups de minuit, il rêva d'un défilé sanglant et horrible, qu'il déclara, avec une admirable précision, avoir duré cinq heures; or le rêve finit avec son sommeil, au moment où l'on releva la sentinelle, quelques secondes après minuit. Il est bien évident que ce défilé, interminable, mais identique, ne parut durer si longtemps que par un ralentissement du processus d'association avec une quasi-hypnotisation sur le « sanglant », très naturelle chez un homme fort inquiet, en tant que devant s'attendre d'un moment à l'autre à passer à la guillotine [1].

1. Dans quelques observations sur moi-même, j'ai constaté aussi un sentiment de durée très longue avec un nombre d'images normal, pour un rêve de quelques minutes, mais impressionnant et inquiétant.

Il y a environ six faits assez probants, de Tissié, Artigues, X., Egger, Taine, et Clavière. Peut-on conclure de là à une accélération constante de la pensée dans le rêve ? A cela nous répondrons par des expériences précises dans lesquelles nous avons trouvé dans les processus du rêve un ralentissement plutôt qu'une accélération. Nous citerons ici deux de ces expériences.

I. Le sujet dort depuis peu de temps; je constate une profondeur moyenne. J'approche la montre de l'oreille et fait tourner doucement le remontoir, régulièrement, puis, subitement, je le fais tourner assez vite. Il y a réaction, et le sujet couvre son oreille de sa main pendant ce bruit, environ trente secondes après le début, je réveille le sujet en touchant sa joue. Réveil en sursaut. Je demande immédiatement quels furent ses rêves. D'abord étourdi, le sujet me raconte qu'il avait rêvé à un jeu d'artifice : « Je venais d'entendre de la musique, je me promenais (influence du premier mouvement, monotone, faisant tomber les images); tout d'un coup j'entendis une pétarade subite (mouvement rapide du remontoir) et j'eus peur (réaction). Alors j'entendis qu'on me disait : « C'est bête d'avoir peur comme ça; c'est un feu d'artifice »; j'entendis encore un peu le feu d'artifice, mais moins, puis je me réveillai, je ne sais pas pourquoi ».

Le sujet est visuel et auditif et a des rêves nombreux et imagés.

On a pu voir le petit nombre d'images visuelles et même auditives pendant cet intervalle de temps, nous reviendrons un peu plus loin sur la mesure de la rapidité, et nous verrons qu'il y avait là ralentissement véritable.

II. Sujet fatigué; dort depuis cinq minutes, sommeil léger; j'approche la montre de l'oreille et je fais, peu après, rapidement tourner le remontoir pendant deux tours; il y a, avec un léger retard (les réactions sont ralenties pendant le sommeil; c'est un fait facilement constatable et peu en accord avec une accélération de la pensée) un réveil en sursaut. Le tout a duré quatre secondes et demie. Le rêve est retrouvé presque aussitôt : « J'étais aux Arts et Métiers, et je voyais cinq cadrans accrochés autour d'un cercle qui tournait devant une boîte de verre où il y avait une aiguille marquant l'heure sur les cadrans (le tic-tac de la montre). Mais, subitement, je dégringolai l'escalier (bruit du remontoir) et je me réveillai. »

Il y a donc eu une image visuelle, et une image motrice en tout pendant ce laps de temps. Ici encore il y a plutôt ralentissement.

Ce n'est donc pas dans l'état de rêve que se rencontre une accélération constante de la pensée.

3° *Agonie.* — C'est là le troisième et dernier état dont l'accélération de la pensée a paru être un caractère constant : toutes les descriptions des phénomènes d'accélération chez des mourants, qui ne sont pas morts, s'intitulent : « L'état mental des mourants »[1]. Il y en a environ

1. Ce sont des notes, parues dans la *Revue philosophique*, de 1895 à 1898, de Egger, Sollier, Féré, Moulin.

une quinzaine de cas. Ces cas se rapportent-ils vraiment à des agonies ? Il y a six personnes qui manquèrent se noyer, soit qu'elles allassent jusqu'à l'évanouissement, soit qu'elles se retirassent elles-mêmes ; le cas d'une morphinomane, pendant une syncope, est à éliminer ; nous trouvons ensuite un homme qui manque d'être écrasé ; Derepas couché sous le feu des Prussiens avec une main mutilée, et M. Heim faisant une chute de montagne : enfin dans deux autres cas, une métrorragie puerpérale, et une péritonite, le défilé des images, portées vers l'avenir chez une femme, vers le passé chez l'autre, semble avoir revêtu une durée d'apparence normale.

Dans tous les cas typiques, il s'agit de gens manquant brusquement de mourir, parfois sans aucune espèce de lésion, ni d'atteinte physique, il ne s'agit pas du tout de mourants, d'agonisants.

Nous ajouterons ici trois observations personnelles assez complètes et qui sont tout à fait caractéristiques à cet égard.

I. Un monsieur d'une quarantaine d'années va à Paris, sur les boulevards, un mardi gras, avec sa femme ; au moment où il avait la bouche ouverte, on lui introduisit dans la gorge une plume de paon ; un morceau de la plume y resta et, adhérant à la muqueuse, résista à tous ses efforts pour s'en débarrasser ; il eut alors la sensation d'étouffement, qui est surtout une sensation de crainte ; on lui enleva presque aussitôt ce morceau de plume. Dans l'intervalle, il avait eu un défilé très rapide d'images, suivant son impression ; il s'était vu couché, sa femme couchée sur lui ; puis il s'était vu agonisant, les siens affolés ; et enfin, il se vit mort, puis toute sa famille désolée. Il y eut environ cinq images distinctes.

II. Jeune fille, à table ; elle mange du lapin ; elle introduit involontairement dans sa bouche un éclat pointu provenant d'un os brisé ; elle s'en aperçoit et veut le retirer, mais à ce moment la porte de la salle à manger s'ouvre brusquement ; elle a peur et l'os s'engage dans l'orifice de la trachée. Elle eut conscience de la gravité du cas et se rendit compte qu'elle allait mourir ; elle fit des efforts violents pour retirer l'os, et y arriva au bout de peu de temps. Pendant ce temps, se produisit dans son esprit un défilé d'images dont la rapidité lui parut vertigineuse ; le temps lui semblait aussi interminable (angoisse concomitante). Les images se succédaient brusquement et sans aucune transition. Les voici dans l'ordre d'apparition, telles qu'elles m'ont été transmises :

a. « J'ai un an ; je suis assise sur les genoux de mon père qui me regarde anxieusement ; un peu en avant, ma mère pleure ; je suis très malade, sans doute. »

b. « Je suis couchée et j'ai affreusement mal à la tête ; mon père, à genoux, fait guignol pour me distraire ; j'ai alors quatre ans et je suis atteinte d'une méningite, mais je ne m'en suis pas rendu compte alors. »

c. « J'ai dix ans et je suis assise sur les genoux de mon médecin qui me brûle la gorge avec du perchlorure de fer, et avec une lan-

cette détache ensuite les peaux ; j'ai une angine couenneuse. »

d. « Je songe que j'ai été souvent malade et que j'aurais mieux fait de mourir alors que maintenant que la vie m'est si chère. »

e. « Je revois les moments agréables passés avec mon fiancé. »

f. « Je suis dans une maison où tout le monde pleure ; c'est la maison de mon fiancé qui me sait morte et est atteint d'une fièvre cérébrale. »

Il y eut là une dizaine d'images distinctes.

Sa pensée s'est reportée sur les tableaux les plus frappants dans l'ordre des pensées évoquées.

Longtemps après, ces images sont restées obsessives et douloureuses. Le surlendemain, un rêve répéta exactement cette scène avec une mort réelle comme dénouement.

III. Jeune homme, vingt-deux ans. Étudiant en médecine, a remarqué avec étonnement dans un cas, un défilé de « tas de choses » en quelques secondes.

Il était en train, devant sa glace, de se laver à l'alcool ses cheveux, assez longs ; il passe un cosmétique sur une flamme et s'en frotte la tête ; à ce moment il voit dans la glace sa chevelure s'enflammer, avec une grande lueur bleue. Alors commence le défilé d'images.

a. Impression esthétique et étonnement. « Comme c'est joli ! cela ressemble à un punch. »

b. La flamme restera en haut des cheveux.

c. La flamme va descendre sur les yeux [il protège alors ses yeux].

d. Ce n'est pas possible, c'est un rêve.

e. Il a conscience qu'il voudrait être à cent pieds sous terre, ou être mort.

f. Il voit un camarade qui est tout défiguré, et qu'il compare à ce qu'il sera ; et il pense le nom de ce camarade.

g. Il songe qu'il n'osera plus se montrer, ni faire de clientèle, par conséquent, et s'en désole.

h. Il ne pourra même plus travailler, faire de l'anatomie.

i. Souvenir de sa mère (qui s'était brûlé la tête avec un peigne en celluloïd).

j. Idée de s'enfuir provoquée par une sensation commençante de brûlure.

k. Idée de se couvrir la tête avec sa jaquette, ce qu'il fait.

Le feu s'éteint.

Le temps écoulé était d'à peu près dix secondes (entre la flamme et la première sensation de brûlure, temps employé par le feu à enflammer les cheveux, longs de 10 centimètres et imbibés d'alcool jusqu'à la racine, et à la peau).

Il y avait à peu près une dizaine d'images ou d'idées abstraites distinctes. Dans ces cas, on ne peut dire qu'il s'agit, non de mourants à l'agonie, mais de personnes fort normales chez lesquelles l'idée de la mort est accidentellement imposée à l'esprit d'une façon brusque.

Donc dans aucun des états énumérés le phénomène ne se présente, du moins ne se présente constamment. Ce phénomène ne peut être considéré comme caractéristique d'aucun état défini.

Avant de déterminer ce qu'est exactement ce phénomène, il y a lieu de bien marquer son intensité. Il s'agit d'accélération des processus d'association ; quelle est donc la vitesse normale de ces processus ?

De nos expériences à ce sujet nous avons pu tirer cette constatation que les différences individuelles à cet égard étaient énormes. C'est ainsi qu'une personne donne une trentaine d'images, et une autre six seulement en trente secondes.

La moyenne générale est d'environ quinze en trente secondes, c'est-à-dire une toutes les deux secondes.

C'est cette moyenne qui est applicable à toutes les personnes qui ont observé le phénomène. Or on peut voir que par rapport à cette moyenne les accélérations ne sont pas énormes. D'après les calculs que nous avons faits pour les cas classiques, nous trouvons pour le rêve de Tissié une douzaine d'images en quinze secondes environ, pour celui de X., huit en cinq secondes, pour Artigues, trois en peut-être deux ou trois secondes, pour la noyade de L., de quinze à vingt pour au moins une trentaine de secondes.

Enfin dans le rêve relaté par Egger, uniquement auditif, il y avait trente-huit mots prononcés en quatre secondes ; or on peut sans se presser beaucoup les prononcer en cinq secondes, et les mouvements musculaires avec articulation complète sont plus lents qu'un défilé d'images simplement auditives. Pour les deux dernières de nos observations, nous avons d'une part dix images environ en quinze secondes, et une dizaine d'idées en images en dix secondes environ.

La moyenne de vitesse d'association pour la personne qui nous a fourni notre deuxième cas (dix images en quinze secondes) est d'environ deux images en trois secondes[1].

Ainsi donc l'accélération, probablement réelle en un petit nombre de cas, n'est cependant pas énorme, et pourtant les mots de « tourbillonnement », de « défilé vertigineux », viennent constamment aux lèvres ou sous la plume des personnes qui ont ressenti le phénomène. Il faut donc qu'il se produise une illusion particulière.

Voici comment le phénomène, y compris cette illusion fondamentale, nous paraît explicable. Il faut remarquer, c'est un point sur lequel nous insisterons dans une étude qui contiendra les résultats de certaines recherches expérimentales sur l'association des idées, que les associations se font souvent, pour ne pas dire toujours, non par une succession unilinéaire, mais par une polarisation autour d'un centre, d'un foyer d'attraction, avec choix souvent, parmi les élé-

1. On peut voir par ces chiffres que nos expériences sur la rapidité du rêve nous fournissaient bien un ralentissement plutôt qu'une accélération, d'autant que notre sujet présentait comme rapidité moyenne des processus d'association plus de 15 images en 30 secondes.

ments attirés, d'un nouveau centre; ces éléments se combattant sont les uns pour les autres des réducteurs plus ou moins forts. Parfois un centre s'impose et attire tout à lui violement. Plus ce centre d'attraction s'impose à la fois avec force et brusquerie, et plus il y a d'éléments attirés, et plus rapidement ils sont attirés. Or dans tous les cas où le phénomène a été observé, il y a ainsi un foyer d'attraction subitement imposé à l'esprit, un bruit en général dans les rêves, l'idée de la mort chez tous les pseudo-agonisants. Quand l'idée de la mort est brusquement imposée à l'esprit par les circonstances extérieures, elle amène un retour sur soi, la série des images du passé, et une vision préalable de l'avenir ; on ne sort guère de là.

Pourquoi l'accélération paraît-elle plus considérable qu'elle ne l'est? D'une part parce que certaines images sont riches et longues à raconter, à décrire ; d'autre part, et surtout parce qu'il se produit un défilé cinématographique ; les images ont des contours arrêtés, sont des tableaux bien définis, et se succèdent brusquement les unes aux autres, sans passage, sans transition (parce qu'attirées de côtés différents par un même foyer de polarisation), ce qui est anormal, et alors, surtout après, et même sur le moment, il y a une tendance à combler les vides, ou du moins à les croire comblés. A voir quelques épisodes plus saillants de sa vie, on croit voir se dérouler sans lacune sa vie entière comme dans un cinématographe véritable. Et, même quand cette reconstitution supposée faite n'est pas possible, du moment que les images n'ont aucun point commun, on remarque leur nombre, alors qu'une image unique qui se déforme, même quand elle présente un nombre égal de transformations, paraît toujours n'être qu'une seule image ; c'est l'observateur qui la considère comme multiple lorsqu'il s'attache aux processus d'association.

Ainsi ce phénomène n'est pas une fable, comme certaines personnes sont tentées de le croire ; mais il n'a rien d'extraordinaire ; il se compose d'une légère accélération de la pensée, différant d'un degré de la vitesse normale, mais avec une polarisation anormale, due à l'imposition brusque d'un foyer d'attraction dans la conscience, et produisant une illusion inoubliable chez tous ceux qui ont observé le phénomène.

Il n'y a là rien de caractéristique pour un état quelconque, mais seulement un mécanisme psychologique tout à fait en accord avec les lois de la pensée que nous dégageons péniblement peu à peu.

HENRI PIÉRON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

E. Durkheim[1]. — L'Année sociologique, t. V, 1900-1901. 1 vol. in-8, 634 p., Paris, Alcan.

Le premier volume de l'année sociologique nous présente, avec l'exposé des travaux parus dans l'année, deux mémoires originaux. L'un de M. Simiand sur le *Prix du charbon en France et au XIXe siècle*, l'autre de M. Durkheim sur *le Totémisme*. Le caractère assez spécial et minutieux que ces deux travaux, malgré la différence de leur objet, présentent l'un et l'autre ne nous permettra pas d'en analyser ici de bien près le contenu. Ils prêtent cependant à quelques observations méthodologiques qui m'ont paru appropriées aux lecteurs de cette *Revue*.

I. — L'étude de M. Simiand est une monographie très poussée dans laquelle une très laborieuse accumulation de données statistiques, rendues accessibles à l'intuition par d'intéressants graphiques, est l'occasion d'une discussion interprétative très détaillée. Tout cela représente un travail considérable auquel il convient de commencer par rendre hommage. Ce travail est d'autant plus apparent qu'au premier abord il se présente comme étant son propre but à lui-même, et que, en raison même de la marche suivie par l'auteur, il paraît uniquement destiné non à dégager une vérité, à établir une loi, ou à prouver une thèse, mais seulement à fournir un exemple, à tracer un modèle d'étude statistique ; ou, pour ne pas prêter a l'auteur des prétentions que je n'ai pas le droit de lui imputer, disons que son travail apparaît comme l'essai, dans un cas relativement important et favorable, d'une méthode « positive » appliquée à l'étude d'un « phénomène social ». Généralement une recherche aussi spéciale est entreprise en vue de justifier une hypothèse d'une portée plus générale : on rattache la monographie à quelque vue d'ensemble, ou à quelque théorie qu'elle est propre à fortifier et dont l'intérêt la motive et la soutient. Ici, aucun intérêt de ce genre ne sert de prétexte ni de justification au

1. Avec la collaboration de MM. Meillet (Le Langage), Richard (Criminalité), Bouglé (Sociologie générale), Hubert, Mauss (Sociologie religieuse), Lapie, Lévy, Hourticq, Parodi, Fauconnet (Sociologie juridique et politique), Bourgin, Simiand (Sociologie économique), Maître (Esthétique). M. D. s'est chargé personnellement d'un nombre considérable de comptes rendus, surtout relatifs à l'organisation sociale, politique et familiale.

travail entrepris, si ce n'est précisément le désir d'illustrer la méthode observée, et l'espoir de la légitimer par le succès. C'est bien en effet sur la méthode, et non sur l'intérêt même de la question posée que l'auteur insiste dès le début. Il n'a aucune thèse sociale ni économique à mettre en avant; ce qu'il se demande, le voici : Qu'est-ce qu'une étude sociologique positive ? L'étude des prix a-t-elle ce caractère ? Plus particulièrement celle du prix du charbon dans telles limites de temps et d'espace est-elle, à ce point de vue, un problème légitime à poser, et nettement défini ? Ces questions tranchées, nous nous trouvons immédiatement en présence d'un tableau statistique et d'un tracé graphique. Nous voyons donc bien *comment* on va aborder le problème du prix du charbon en France et au XIXe siècle. Mais on ne suppose pas un instant que nous ayons la curiosité de demander *pourquoi*. Nous voyons la légitimité et les moyens de l'entreprise, mais on ne nous en dit pas l'intérêt.

Comment donc se caractérise cette méthode qui se trouve être ainsi le véritable objet de l'article ? ou, ce qui revient au même, qu'est-ce donc qui en dehors de tout intérêt intrinsèque (puisqu'il ne semble pas en être question) a pu déterminer le choix de ce sujet par l'auteur ?

Tout d'abord un prix est un phénomène proprement social. M. S. y insiste, social au sens très fort que ce mot prend dans la sociologie de M. Durkheim, c'est-à-dire un phénomène d'ordre collectif dans lequel l'individu, comme tel, subit une contrainte. Plus particulièrement le prix d'un produit dont la consommation aussi générale et surtout aussi fondamentale dans la vie économique moderne, que l'est la houille, d'un produit en même temps si élémentaire, offre au plus haut point ce caractère de phénomène social.

En second lieu, la méthode suivie se présente comme proprement expérimentale en ce sens (est-ce alors le terme d'*expérimental* qui convient?) qu'on irait droit à l'observation des faits bruts, fournis par des statistiques, pour tirer de ces données et de la comparaison des courbes qui les expriment quelques inférences interprétatives. Par là encore, comme sur le point précédent, M. Simiand oppose sa méthode aux « Robinsonnades » de l'ancienne économie. Par ce mot il faut entendre le procédé analytique qui prenant pour point de départ la supposition individualiste d'un marché à deux, tâche d'étendre au marché collectif des inférences issues de cette hypothèse schématique simple.

J'avoue n'être pas aussi frappé que M. Simiand de l'importance de ces particularités méthodologiques. Sans doute si la « Robinsonnade » s'en tenait à une construction fondée sur une pure fiction, les conclusions seraient sans valeur, mais je ne sache pas qu'aucun économiste prétende aujourd'hui se contenter à si bon compte ou méconnaisse la nécessité d'une vérification, opérée dans l'expérience sociale réelle, d'hypothèses construites sur des bases d'ailleurs moins étroites que ne le suppose la critique de M. Simiand. Il est sans doute bon

d'avertir que les statistiques fournissent un point d'appui relativement précis et objectif à cette vérification, mais je ne vois pas qui le contesterait. A un moment, pourtant, où la critique des méthodes scientifiques, faite par les savants eux-mêmes, met en relief, et cela dans les sciences les plus objectives, la part de construction que comporte la science et la nécessité d'inventer pour ainsi dire la vérité avant de la découvrir, il serait peut-être singulier que la sociologie positive, après avoir utilement réagi contre une sociologie un peu fantaisiste et littéraire, prétendît pousser cette réaction jusqu'à vouloir restaurer une méthode purement baconienne, et s'interdire toute démarche intellectuelle antérieure à la considération du fait brut. Et d'ailleurs placez en tête de l'article quelques-unes des conclusions, présentez-les à titre d'hypothèses suggérées par des considérations psychologiques et économiques générales (mais non pas arbitraires ni fantaisistes pour cela) et donnez ensuite statistiques et graphiques comme la vérification, je ne vois pas en quoi cette interversion aura diminué la valeur scientifique des conclusions, mais je crois bien voir que vous aurez accru la clarté et l'intérêt d'une étude où l'esprit sera désormais orienté. Ne pouvait-on prévoir, par exemple, qu'en comparant le prix de la houille par département au milieu et à la fin du siècle (p. 50 et 51) on verrait, en raison du développement des facilités de transport les prix s'égaliser, l'écart diminuer, d'une période à l'autre, entre le prix pratiqué dans les départements producteurs et celui des départements non-producteurs (Graphique IV, p. 51), les prix extrêmes se rapprocher et les prix moyens se rencontrer dans un plus grand nombre de départements ; qu'enfin les départements producteurs devaient corrélativement consommer eux-mêmes une moindre part de leur production? Dans le détail, il arrive bien d'ailleurs à M. Simiand de procéder ainsi, de déterminer par voie de raisonnement ce qui est à prévoir et demander ensuite aux statistiques l'indication du réel (p. 63.)

Inversement lorsqu'on se trouve en présence des données brutes de la statistique, une interprétation s'imposera qui ne différera pas beaucoup, quant à son rôle logique, de l'hypothèse qu'on a paru s'interdire, et de plus cette interprétation ne sera pas seulement l'expression purement « sociologique » du phénomène, mais pour l'obtenir on ne recourra pas moins aux facteurs psychologiques et finalistes que ne pourrait le faire l'économiste le plus « robinsonnant ». On persiste à admettre (p. 71) « le postulat habituel en ces recherches que... le producteur cherche son plus grand intérêt ». On observe que le commerçant profite de ce que le consommateur est moins informé que lui de l'état de marché (p. 62). On note que le prix de la main-d'œuvre ne suit que difficilement la hausse des prix de vente parce que le patron se défend d'engager imprudemment l'avenir ; mais qu'en revanche la main-d'œuvre ne s'abaisse pas non plus aisément quand les prix baissent parce que l'ouvrier résiste à une diminution du *standard of life* dont il a pris l'habitude (p. 72). On admet que, en général, le consom-

mateur est dans l'échange en une situation moins favorable que le producteur ou le vendeur, moins isolés et mieux informés, et que « la stabilité relative des prix sur les lieux de production tiendrait surtout à ce qu'ici les contractants, commerçant et producteur, sont souvent égaux en connaissance du marché, qu'ils débattent sans doute avec réflexion, qu'ils font des conventions à long terme » (p. 78). On suppose chez l'ouvrier et chez le capitaliste un calcul approprié à leur situation respective : « l'ouvrier cherche surtout la stabilité du revenu total permettant un certain genre de vie, et non une quotité déterminée dans le produit que son travail contribue à obtenir, et le capitaliste au contraire estime normalement son gain sur la valeur du produit obtenu et non pas sur la valeur des contributions qu'il a pu apporter à l'entreprise » (p. 76). Quelle différence y a-t-il entre invoquer ces « dispositions psychologiques communes à toute une classe d'hommes » et tabler comme on le fait usuellement sur les motifs de *l'ouvrier*, *du* capitaliste, *du* commerçant, etc.

Ces différentes conclusions peuvent donner une idée de l'intérêt des résultats obtenus et que je ne puis ici détailler. Mais peut-être paraîtront-elles aussi n'avoir rien de bien caractéristique non plus que la manière dont elles sont obtenues. D'un côté il a fallu, dans l'interprétation, avoir recours au même travail d'hypothèse constructive qu'on semblait se refuser à faire d'emblée, aux mêmes prénotions générales qu'on paraissait écarter au début. D'autre part dans la conception des causes dernières des phénomènes extérieurement révélés par la statistique il a fallu abandonner le point de vue strictement « sociologique » et se représenter finalement l'échange en fonction de décisions individuelles. Ces décisions sans doute ont un caractère plus ou moins typique résultant de la situation économique supposée dans la définition même du producteur, de l'ouvrier, etc., mais leur généralité ne leur enlève pas le caractère psychologique, et l'économiste ne les devine et ne les conçoit qu'en fonction de sa propre conscience. Ainsi ni l' « empirisme » ni le « sociologisme » de M. Simiand ne me paraissent constituer des innovations méthodologiques bien notables. Cela n'enlève évidemment rien ni à l'intérêt de sa recherche ni à la solidité de ses conclusions, mais il y aurait, pensons-nous, quelque illusion à y voir un spécimen bien caractérisé d'une nouvelle sociologie économique.

II. — Dans l'étude de M. Durkheim sur le Totémisme c'est aussi la méthode sociologique qui est au fond du problème, ou plus précisément ce sont les principes de l'explication sociologique. On sait l'importance que l'auteur, à ce point de vue, attache au Totémisme, où il trouve un remarquable spécimen de « représentation collective » et par conséquent une base d'explication sociologique en harmonie toute spéciale avec sa conception de la causalité sociale. On a vu, par exemple, le parti que M. Durkheim a tiré du Totémisme dans son explication de l'inceste (*Année soc.*, I, 1896-97, et le compte rendu que j'en ai donné dans cette *Revue*). On comprend donc qu'il ait été ému

des documents nouveaux apportés par MM. Spencer et Gillen sur les tribus indigènes de l'Australie centrale, et du désaveu qu'ils ont provoqué, de la part de l'éminent auteur du *Rameau d'or*, d'une partie des thèses que lui-même avait le plus contribué à accréditer. M. Frazer, en effet, a cru devoir, avec un désintéressement scientifique qui l'honore, reconnaître, que d'après ces données nouvelles, on ne pouvait plus accorder le caractère fondamental et original qu'il avait cru, aux deux interdictions essentielles par lesquelles se définissait pour ainsi dire le système totémique : interdiction de manger de l'animal totem, interdiction des mariages entre personnes relevant du même totem. Par une démonstration patiente et ingénieuse, qu'on souhaiterait parfois plus décisive, M. Durkheim croit pouvoir établir que ce désaveu est prématuré, et que les précédentes théories restent valables. Pour cela il s'efforce de prouver que les Aruntas, tribu centrale de l'Australie à laquelle sont empruntés les faits dont l'interprétation est l'occasion du litige, loin de représenter un type primitif, se trouvent au contraire à un stade avancé de la civilisation totémique, et nous font assister à la dégénérescence du système, non à ses débuts. Les libertés dont jouissent les Aruntas à l'égard de leur totem ne seraient donc pas le fait primitif, mais au contraire témoigneraient d'un affaiblissement des obligations et prohibitions originellement inhérentes au totémisme.

Il est impossible d'entrer ici dans le détail très minutieux et technique de la critique de M. Durkheim. J'en noterai seulement quelques idées directrices. Tout d'abord, elle implique ce principe essentiel, que dans la vie sociale, l'obligatoire précède le facultatif et qu'une liberté est nécessairement une conquête sur les prescriptions et prohibitions originelles (p. 98 et 113). Je ne méconnais pas les raisons spécifiques directement invoquées par M. Durkheim pour l'admettre dans le cas présent. Je ne pense pas me tromper, cependant, en supposant qu'il y a là une sorte de postulat sociologique fondamental dont on voit bien la liaison avec ses thèses connues. Or sans doute, à certains égards, la vie individuelle (ou plutôt ce que nous appelons aujourd'hui la vie privée) est soumise dans les civilisations primitives à des règles plus nombreuses et plus rigoureuses que dans les plus avancées. Mais cela n'a rien d'absolu, et suppose que la « vie privée » existe déjà à quelque titre ou tend à se constituer. D'une manière générale on voit que dans l'évolution sociale, pendant que certaines réglementations tombent, d'autres surgissent et se précisent. Il doit en avoir été ainsi des règles de l'exogamie. Elles se relachent certainement à partir d'une certaine époque mais il a bien fallu qu'il y eût une période où elles se sont formées et définies. Une organisation familiale aussi compliquée que celle dont M. Durkheim nous a donné à plusieurs reprises la description n'est pas une institution qu'on puisse concevoir comme donnée d'emblée. A laquelle de ces deux périodes de formation ou de décadence appartient la civilisation des Aruntas, et la démonstration de M. Durkheim est-elle

probante sur ce point? Il appartiendrait à un ethnologiste plus compétent que moi d'en décider : je note seulement qu'une réglementation lâche n'est pas nécessairement une réglementation relâchée et en voie de dissolution.

M. Durkheim discute à ce sujet la valeur des traditions qu'on rencontre chez les indigènes et d'après lesquelles leurs ancêtres étaient endogames et les interprètes comme des projections dans le passé de leurs conceptions actuelles (p. 98). C'est possible, mais on se demande s'il convient alors de faire état d'autres traditions et s'il convient de considérer celles-ci comme plus historiques que celles-là (p. 94). Enfin, de plusieurs passages (p. 93, 111) il me semble résulter qu'en tout cas l'organisation sociale dépend moins de la conception totémique que l'institution totémique de l'organisation sociale et de ses transformations. Si l'on voit les deux choses se transformer corrélativement, et par exemple la filiation paternelle s'établir en même temps que le totémisme s'efface on peut se demander si le premier fait n'est pas le plus fondamental. M. Durkheim a souvent invoqué un principe fort juste, c'est que les institutions se maintiennent pour des raisons souvent fort différentes de celles qui les ont fait naître ; et ici par exemple il nous montre d'après MM. Spencer et Gillen ce fait fort curieux (p. 118) du totémisme devenu une sorte de coopération magique où chaque classe a mission d'entretenir l'espèce végétale ou animale à laquelle son nom l'attache. Comme la situation respective de l'organisation sociale et de la conception religieuse correspondante reste la même, à quelque époque que l'on remonte, on est donc amené à considérer la conception religieuse comme constituant le reflet de l'organisation sociale et son interprétation imaginative, et non sa cause déterminante. Que devient alors la causalité sociale des représentations collectives ? Mais c'est là une vieille querelle que j'ai déjà faite à M. Durkheim dans la première année de sa publication et je ne veux pas y revenir.

III. — Puisque le caractère des deux mémoires dont je viens de parler ne nous a pas permis de les analyser avec plus de détail je voudrais en profiter pour envisager dans son ensemble et louer comme il convient l'œuvre si laborieuse et si utile entreprise par M. Durkheim, et que, avec l'aide de collaborateurs fidèles et de plus en plus nombreux, il poursuit avec une si persévérante, si méthodique et si confiante volonté.

Ce n'est pas en effet un simple travail de lecteurs intelligents et de laborieux compilateurs qu'accomplissent les auteurs de l'*Année sociologique*. Quelques services qu'ils rendent a ce seul titre, leur ambition est plus haute. Autour d'un maitre dont j'ai plusieurs fois discuté ici très librement les idées, mais auquel on ne peut refuser, avec une érudition étendue, une grande fermeté de pensée, une méthode nette, et avant tout le sérieux de la conscience scientifique, il s'est spontanément formé, je ne veux pas dire une école, de peur de paraitre faire

trop bon marché de la personnalité de ceux qui seraient alors des disciples, mais un groupe de travail, une coopération savante où, avec une réelle indépendance, mais avec des méthodes inspirées d'un égal désir de faire œuvre de science et de faire avancer cette œuvre, chacun apporte sa contribution. Dans ce groupement, la division du travail s'est naturellement établie, les goûts se sont fixés, les compétences se sont reconnues et développées. En même temps je crois entrevoir que l'homogénéité des principes s'est accusée depuis la première année où je notais des divergences assez sensibles entre les collaborateurs.

L'organisation de la science sociale a été l'objet de leurs efforts communs, comme l'attestent les progrès accomplis dans le plan de la publication. Dès la deuxième année M. Durkheim formait une section de *morphologie sociale* et tendait ainsi à donner une certaine unité à des recherches trop isolées et qui ont pour objet le substrat matériel des sociétés et la distribution de la population (*A. S.*, t. II, p. 520). Dans le quatrième volume, M. Durkheim, reprenant la division adoptée au troisième pour les sections III et IV, lui donne une portée nouvelle en montrant que si ce qu'il appelle sociologie morale et juridique a trait à la genèse des règles, la statistique morale et la sociologie criminelle constituent une véritable *pragmatologie* où se trouve étudiée l'application de ces règles, en tant qu'elles sont *données* en une société et en un temps déterminé, qu'il s'agisse d'ailleurs de leur observation positive ou de leur violation, des cas positifs ou des cas négatifs (*A. S.*, t. IV, p. 433-436).

Dans le même volume M. Simiand tente une nouvelle division des matières économiques, plus précise et plus objective.

Dans le présent volume enfin plusieurs introductions, conclusions ou critiques d'ensemble nous aident à saisir la portée doctrinale de certaines études, la position de certaines questions, la connexion qu'elles peuvent présenter. C'est ainsi que, à propos des ouvrages de MM. Rossi, Sighele et Tarde, M. Durkheim s'explique sur la psychologie collective et montre qu'elle ne se confond pas avec la psychologie des foules, groupements plus ou moins fortuits, vagues et inorganiques (t. V, p. 162, 199). Ailleurs il indique la possibilité d'arriver à définir et à prendre en considération ce qu'on nomme la civilisation d'un peuple et de constituer ainsi quelque chose de plus précis que ce qu'on appelle aujourd'hui sociologie générale ; je pense que le nom de sociologie synthétique conviendrait à cette forme de sociologie, et c'est là sans doute ce que Stuart Mill avait en vue, non sans indécision d'ailleurs, au chapitre x de sa *Logique des sciences morales*, lorsqu'il nous parle d'une « sociologie générale » et des « États de société » qui en sont l'objet. MM. Hubert et Mauss, de leur côté, nous proposent une division de la sociologie religieuse qui distinguerait : 1° les représentations religieuses ; 2° les pratiques ; 3° l'organisation ; 4° les systèmes. Ils reconnaissent d'ailleurs que la complexité et l'obscurité de ces matières ne permettent pas encore de suivre ce plan idéal. De fait je

ne vois pas de progrès notable accompli dans l'organisation de cette section, sur le plan que nous présentait le tome IV. Je ne saisis d'ailleurs pas la raison qui aurait pu empêcher, en tout cas, les auteurs de placer en tête l'étude des représentations religieuses. Il ne semble pas très logique d'étudier les cultes, les rites et les fêtes, avant les conceptions sans lesquelles ils ne s'expliquent pas, quelque réaction qu'ils doivent d'ailleurs exercer sur celles-ci. Ceci me semble d'autant plus singulier que dans son introduction, d'ailleurs assez obscure, sur les rites (p. 247), M. Hubert semble avoir une tendance à expliquer les rites précisément par des raisons qui ne semblent que trop abstraites et trop philosophiques.

On voit par ces différents exemples que l'œuvre de M. Durkheim n'est ni livrée au hasard tout extérieur des publications apparues ni figée dans un moule arrêté une fois pour toutes. Elle vit et se développe : elle est déterminée à la fois par son principe interne et par le milieu scientifique. Elle ajoute quelque chose à ce qu'elle reflète et condense, et à l'intérêt qu'elle tire de l'immense littérature qu'elle nous fait connaître elle joint un intérêt qui lui est propre.

GUSTAVE BELOT.

II. — Esthétique.

Édouard Cuyer. — LA MIMIQUE. Paris, O. Doin, 1902.

Le volume de M. Cuyer s'ouvre par une revue historique, rapide et bien faite, des études qui concernent ce sujet intéressant, la physiognomonie et la mimique des émotions. Son travail entier mérite d'ailleurs le même éloge. On y trouvera, résumées sans apparat théorique et disposées avec clarté, les connaissances essentielles. L'auteur expose d'abord l'anatomie des muscles de la mimique faciale; puis il passe à l'analyse des mouvements expressifs, en considérant successivement la face, la tête, le tronc, les membres supérieurs et inférieurs. Il essaie enfin de donner une synthèse des mouvements expressifs, c'est-à-dire de caractériser les attitudes morales par l'ensemble des expressions qu'elles provoquent et qui les rendent visibles. Cette deuxième partie était assurément la plus malaisée à traiter; elle n'enferme que des indications sommaires, utiles sans doute, et dont les peintres (M. Cuyer est peintre lui-même pourront tirer profit. Il y avait quelque avantage, je l'accorde volontiers, à ranger les émotions et sentiments selon l'ordre alphabétique. Peut-être pourtant eût-il été préférable de former des groupes et d'essayer un classement psychologique, en se fondant sur les antagonismes naturels. Le texte est accompagné de 75 figures.

L. A.

Schiller. — PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN UND GEDICHTE, avec une Introduction de Eugen Kühnemann. Leipzig. Dürr'sche Buchhandlung, 1902.

M. Kühnemann publie, dans la *Philos. Bibliothek* (Bd 103), un choix des écrits et poésies philosophiques de Schiller. En une introduction étendue, il s'attache à caractériser la pensée de Schiller; il montre comment ce grand poète se rattache à Kant, comment il le développe ou le dépasse. La préoccupation de Schiller, nous dit-il, fut toujours d'établir la situation de l'homme, de l'homme doué de liberté dans le monde des phénomènes soumis à la nécessité. Il comprit la vie comme un effort et un désir vers l'idéal d'une culture supérieure : ne séparant pas les intérêts moraux des intérêts esthétiques, il conçut le beau comme une fonction sociale, il vit dans l'art un acheminement à la réalisation de cet idéal. On ne saurait comprendre Schiller, si on n'a aussi pénétré Kant. Ces deux noms sont inséparables l'un de l'autre; ils représentent la grande époque de l'idéalisme allemand, et cet idéalisme n'est pas un fait historique tombé dans le passé, il contient une vérité définitive. — L'étude de M. Kühnemann est instructive en somme. Le volume qu'il nous présente sera bien reçu de ceux qui, ne possédant pas les œuvres complètes de Schiller, souhaitent lire dans l'original ses écrits sur l'esthétique.

L. ARRÉAT.

J. E. Wallace Wallin. — RESEARCHES ON THE RYTHM OF SPEECH (vol. IX des *Studies from the Yale Psychological Laboratory*); 142 p.

Les recherches expérimentales, relatées dans cette étude, ont porté d'abord sur le « centre » (*centroid*) : l'auteur appelle ainsi le point dans la succession des sons prononcés ou entendus où l'impression, pour celui qui parle ou pour celui qui entend, atteint un maximum; c'est ce que, en langage ordinaire, on appellerait accent. Chaque syllabe d'un vers ou d'une phrase peut, dit-il, contenir un centre. Les facteurs du centre sont l'accroissement d'amplitude, l'accroissement de durée et le changement de hauteur; de ces trois facteurs, le plus important, quant à la fréquence, dans la poésie anglaise est, d'après ce qu'il a trouvé, l'accroissement d'amplitude (intensité du son).

L'auteur a en outre étudié longuement la durée des principaux phénomènes que l'analyse permet de distinguer dans le langage (syllabes, silences, vers, etc.).

B. B.

III. — Histoire de la philosophie.

F. Pillon. — L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE. Douzième année, 1901. 312 pages. Paris, F. Alcan, 1902.

Les études historiques paraissent tendre à remplacer, dans l'*Année philosophique*, les travaux purement dogmatiques. Les deux derniers volumes de la collection leur donnent une prédominance marquée.

Cette revue annuelle laisse ainsi se transformer son caractère primitif qui était l'application des principes du néo-criticisme soit à des questions générales, soit à la discussion des doctrines contemporaines. Ceci n'est pas précisément une critique, d'ailleurs. Sans doute il est toujours intéressant de voir une grande doctrine se développer, et montrer tour à tour ses diverses applications aux différents problèmes. C'est là, pour elle, une bonne condition de cette adaptation continue et progressive qui fait la vie des doctrines comme celle des individus ou des peuples, mais on peut trouver que les nombreux travaux inspirés par le néo-criticisme avaient déjà permis de voir d'une manière suffisante son orientation générale et de prévoir ses applications logiques, et d'autre part, la valeur des travaux historiques publiés par l'*Année philosophique* peut être considérée comme une bonne compensation, ne permettant guère de regrets. Et puis si la philosophie dogmatique est moins abondante, elle n'a pas disparu.

M. Brochard nous donne une étude courte, mais lucide et précise, sur l'œuvre de Socrate. Socrate a été le véritable fondateur de la science morale qui a pour but la détermination des concepts d'ordre pratique. Mais s'il a conçu nettement ce que devait être la science, il n'a pas réussi à réaliser entièrement l'idée qu'il s'en était faite. Il en a déterminé le cadre, il n'a pu en déterminer le contenu. Il a défini la vertu pour la science, il a identifié ces deux choses. Il ne s'agissait pas par lui de la science en général, mais de la science du bien. Il fallait donc déterminer ce que c'est que le bien. Socrate s'est montré, ici, « un utilitaire dans le sens sec et précis du mot ». N'ayant à sa disposition que « des notions assez vagues de l'utile ou de l'agréable telles que les conçoit le sens commun il ne pouvait résoudre la difficulté. Mais s'il a, en somme, partiellement échoué dans son œuvre, ce n'est pas pour lui un mince honneur d'avoir le premier compris ce que devait être la science morale et d'avoir posé les premières pierres de l'édifice que ses glorieux disciples devaient achever ».

M. Hamelin étudie les caractères généraux de la logique des stoïciens. Il admet avec M. Brochard que les stoïciens ne sont pas des continuateurs de la logique d'Aristote, mais il les juge moins empiristes qu'on ne l'a cru. S'ils ont abandonné l'idée de l'essence, ils la remplacent par l'idée de conséquence plutôt que par celle de loi, et se rapprochent ainsi plus de Spinoza et de Taine que de Stuart Mill. L'originalité de la syllogistique stoïcienne « consiste toute entière à prendre pour prémisse capitale une proposition conditionnelle au lieu d'une proposition catégorique et, par suite, à obtenir des conclusions appropriées à la nature de cette prémisse ». Et la théorie de la démonstration adoptée par les stoïciens achève de subordonner le raisonnement à la proposition conditionnelle. Les stoïciens ont fait effort pour substituer l'idée de loi à celle d'essence, mais la loi n'est pas pour eux ce qu'elle est dans l'empirisme ou dans le kantisme. Ils ont déplacé le centre de gravité de la spéculation. Après eux le pro-

blème de l'attribution disparait, et c'est sur le problème de la causalité que les sceptiques s'exercent. « Nous voici enfin, dit M. Hamelin, en face de la liaison causale et de la conception que s'en fait le stoïcisme. Le secret de ce secret de toutes choses (les stoïciens, grands promoteurs du déterminisme causal, y soumettant tout, beaucoup plus rigoureusement que Platon et Aristote), tient en peu de mots : l'effet est contenu dans la cause, il y préexiste identiquement. Et l'image employée pour le faire comprendre est toujours la même. C'est celle d'un germe qui se développe, ce développement étant compris beaucoup plutôt dans le sens de la préformation que dans celui de la théorie de l'épigenèse. Spinoza et Taine n'ont pas dit autre chose. Tant en métaphysique qu'en logique, les deux choses d'ailleurs n'en faisant qu'une au fond, les stoïciens sont des partisans rigoureux de la doctrine analytique. »

M. L. Robin fait une étude sur le traité de l'âme d'Aristote, à propos de la traduction et du commentaire qu'en a donnés M. Rodier. Il s'efforce de « mettre en relief les divers aspects du travail de M. Rodier et les principaux traits de son interprétation ».

M. Dauriac, qui, l'an dernier, avait publié dans l'*Année philosophique* une étude sur la contingence des catégories, nous donne cette fois un essai sur la catégorie de l'être. L'étude complète de cette catégorie comprendrait celle des deux sens du mot être : ou « pour dire comme les grammairiens, l'être au sens « auxiliaire » et l'être au sens « substantif ». En ce qui concerne la substance, M. Dauriac, qui l'a discutée jadis, reste dans les mêmes idées. « Nous n'avons jamais cessé, dit-il, de penser qu'il n'était pas absurde de croire à la substance, à une condition toutefois, c'est que l'on eût, préalablement, « aboli l'absurdité ». S'attachant donc à l'autre sens du mot, l'auteur fait de la catégorie de l'être une étude subtile et complexe. Il arrive à conclure : « La catégorie de nécessité par nous reconnue et investie d'une sorte de souveraineté, loin de supprimer la catégorie de l'être, ne s'en distingue pas. Et puisque les autres catégories auxquelles on pourrait presque donner le nom commun de « catégories de l'existence » (attendu que celles qui ne la réalisent pas, du moins la préparent) ne peuvent prétendre au nom de catégories qu'en un sens différent de celle de l'être, il nous sera permis de prendre à son égard l'attitude d'Aristote et de l'opposer aux autres ».

M. Pillon continue ses travaux sur l'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle et la critique de Bayle. Il examine cette année la critique du théisme cartésien. On lira avec intérêt son étude très nette et très forte, à la fois historique et dogmatique. Voici sa conclusion : « De cette étude sur les trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, dit-il, nous sommes fondé à conclure que la doctrine métaphysique de l'être infini et de l'être nécessaire ne peut plus être aujourd'hui, comme elle l'a été au XVIIe siècle, le fondement incontesté de la philosophie religieuse ; déjà même, à la fin du XVIIe siècle, cette conclusion

pouvait se tirer des objections de Bayle, quoiqu'il ne l'eût pas suffisamment justifiée. Mais le théisme philosophique n'est pas lié nécessairement à la métaphysique cartésienne, et il importe de le dégager complètement d'une tradition à laquelle s'est trop attachée l'école spiritualiste française. C'est précisément, croyons-nous, par la critique et la négation des idées où il s'appuyait au temps de Descartes, qu'il peut et doit se renouveler à notre époque. »

La bibliographie philosophique française de l'année 1901 qui termine le volume se recommande comme les précédentes toujours par ses qualités d'impartialité, de précision et de brièveté. Elle comprend l'analyse de 101 ouvrages.

FR. P.

E. de Roberty. — FRÉDÉRIC NIETZSCHE. *Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe siècle.* Paris, F. Alcan, 1902. 1 vol. in-18 de 212 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

M. de Roberty, tout en interprétant Nietzsche, veut nous montrer la place du nietzschéisme dans le mouvement général des idées contemporaines. En particulier, l'auteur de l'*Agnosticisme*, de l'*Inconnaissable* et de la *Constitution de l'éthique* aime à confronter les idées de Nietzsche avec sa propre philosophie.

Cette manière d'envisager son sujet a conduit M. de Roberty à écrire un livre très vivant, un peu touffu par endroits, riche d'aperçus ingénieux, avec des perspectives sur tous les points de l'horizon philosophique.

Le livre est divisé en trois parties. La première, intitulée *Caractéristique générale*, indique en gros les tendances que nous retrouverons étudiées en détail dans les deux autres livres : *Nietzsche le philosophe* et *Nietzsche le sociologue.*

Au début, M. de Roberty s'élève contre l'interprétation qui fait de la philosophie de Nietzsche une protestation de l'Instinct contre la Logique. « Si cela était, dit M. de Roberty, la pensée de Nietzsche aurait dû être condamnée comme quelque chose d'infiniment pauvre et médiocre » (p. 15). Mais le reproche n'est rien moins que fondé. D'après M. de Roberty, Nietzsche est un logicien, un rationaliste qui a ses procédés à lui de faire triompher la raison.

De même M. de Roberty se refuse à admettre que Nietzsche ait posé comme définitive l'antinomie entre le savoir et la liberté.

Si Nietzsche avait commis cette erreur, M. de Roberty ne le suivrait pas sur ce terrain. Pour lui liberté et savoir s'identifient, « tout accroissement de savoir a entraîné avec soi dans les groupes sociaux un accroissement correspondant de la force ou de la puissance, qui porte le nom de liberté ».

Nietzsche n'est pas un ennemi de la science, pas plus qu'il n'est un

ennemi de la logique. Nietzsche est, il est vrai, « le philosophe de la contrariété immanente »; « il se plait à contraster violemment entre eux les concepts; il les lance avec fracas les uns contre les autres. Cependant de ce heurt, de ce choc jaillissent non pas la contradiction et la diversité, mais l'harmonie et l'unité ».

C'est au nom de la science que Nietzsche combat l'empirisme moral. Sa formule immoraliste : « Rien n'est vrai; tout est permis », n'est qu'une aspiration vers une morale supérieure, une morale scientifique.

Nietzsche *le philosophe* répond à la caractéristique générale qui vient d'être esquissée. La philosophie de Nietzsche n'est nullement un illusionnisme fondé sur un prétendu dualisme de l'Instinct vital et de l'Instinct de connaissance, illusionisme qui enlèverait à la connaissance tout pouvoir sur la vie. Nietzsche n'est pas un agnosticiste; il ne regarde pas le mensonge comme la substance de la vie et de la connaissance. D'après M. de Roberty, Nietzsche, en supprimant le noumène, proclame la réalité du phénomène; il affirme l'identité du phénomène et de l'être et l'intelligibilité de l'Univers-Dieu.

Le livre consacré à Nietzsche *le sociologue* n'est pas le moins intéressant. M. de Roberty n'est pas de cette école qui refuse le titre de sociologue à tous ceux qui ne suivent pas telle formule méthodologique déterminée; il attribue avec raison une portée de premier ordre aux conceptions sociales de Nietzsche. Ce n'est pas que M. de Roberty admette toutes les idées de Nietzsche ou des Nietzschéens. Notamment il s'élève contre l'individualisme et les « erreurs individualistes » (p. 139-159).

Celles-ci sont au nombre de trois : 1° la croyance à un antagonisme foncier entre l'individu et la société; 2° l'erreur qui consiste à prendre les sociétés *préindividualistes* du passé pour des sociétés individuophobes ou individuophages, alors que, d'après M. de Roberty, ces sociétés primitives ne pouvaient être ennemies de l'individu qui n'existait pas encore et qui n'est qu'un produit ultérieur de la collectivité elle-même; 3° l'erreur méthodologique, qui consiste à confondre la sociologie avec la psychologie individuelle. M. de Roberty combat ces « erreurs ». Il se déclare aussi l'adversaire de ceux qui font la guerre au dogme, à tout dogme, sur le terrain social.

M. de Roberty, on le voit par cet aperçu, tire fortement à lui le nietzschéisme. Il nous montre un Nietzsche partisan des principales thèses de sa philosophie à lui : un Nietzsche nullement agnosticiste, nullement dualiste, mais au contraire partisan et défenseur du monisme logique, de la raison et de la science.

De là vient qu'on peut adresser à M. de Roberty deux sortes de critiques : les unes au sujet de sa façon de comprendre Nietzsche, les autres au sujet de sa philosophie à lui.

En ce qui concerne Nietzsche, nous croyons que M. de Roberty a trop atténué le côté subjectiviste, sceptique, antilogique au fond de la

philosophie nietzschéenne. Nietzsche, il ne faut pas l'oublier, fait sortir la logique de l'irrationnel, la raison des tâtonnements de l'instinct. Les catégories de l'identité, de la similitude, de la causalité, etc., sont des illusions dont l'être vivant se sert pour s'orienter dans ses expériences. De plus, aux yeux de Nietzsche, l'autonomie subsiste irréductible entre les deux éléments ennemis de l'intelligence : la sensation brute et le concept logique. Au regard de la sensation brute, le concept est illusoire ; au regard du concept, la sensation brute est aveugle.

Cette antinomie est le fondement d'une philosophie de l'illusion qui se présente sous deux faces opposées, suivant qu'on juge la connaissance du point de vue de la sensation brute ou du point de vue de la raison abstraite. — Nietzche est au fond, suivant nous, un agnosticiste, en ce sens du moins que sa philosophie implique un déchirement de la connaissance d'avec elle-même.

Les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'aborder ici une critique de la philosophie générale de M. de Roberty. Indiquons seulement quelques points sur lesquels nous ne le suivrions pas.

La critique que M. de Roberty fait de l'individualisme repose tout entière sur cette hypothèse que l'individu est le produit de la collectivité. Suivant nous, rien n'est plus contestable que cette hypothèse. — La distinction entre sociétés *préindividualistes* et sociétés *antiindividualistes* n'est que spécieuse. Sans doute il y a eu des sociétés où le sentiment de l'individualité était très peu accentué ou même n'existait pas du tout ; mais ce qui est sûr, c'est que du jour où ce sentiment s'est dégagé et affirmé non par le fait de la société et de ce que M. de Roberty appelle la *socialité*, mais par le fait d'individualités éminentes et impatientes du joug, l'esprit individualiste est entré en conflit — un conflit éternel et irréductible — avec les tendances oppressives du groupe. Ces tendances oppressives varient avec l'état de la civilisation et les dogmes régnants ; mais elles restent les mêmes dans leur essence. Et cette lutte de l'individu contre la société est bien, suivant l'expression de M. de Roberty qui traduit excellemment ici la pensée des individualistes : « le sombre et mystérieux drame se jouant sans interruption, tenant sans relâche l'affiche de l'histoire ».

M. de Roberty est l'adversaire du biologisme et du psychologisme social, qui ont à ses yeux le tort de conduire à l'individualisme. Il nous est difficile d'admettre avec lui la *socialité* comme un règne nouveau, irréductible à la loi biologique de la lutte vitale et régi par une loi nouvelle, inconnue dans le reste de l'univers, la loi de l'égalité sociale : moi = autrui. Qu'est-ce que cet ordre nouveau qui se superpose au reste de la réalité comme un véritable miracle ? Comment le moniste qu'est M. de Roberty peut-il admettre ce miracle, cet hiatus entre le règne biologique et le règne de la socialité ? M. de Roberty semble croire que l'éducation sociale universalisée peut, au moyen de l'égalité sociale, réparer les inégalités naturelles. C'est beaucoup compter sur la puissance de l'éducation.

Suivant nous l'inégalité entre les hommes est indestructible, comme la diversité. Un régime social nouveau, le socialisme par exemple, peut seulement transposer, faire circuler les élites. Il peut — et c'est déjà un beau résultat — rendre ces élites plus larges, plus mobiles, plus ouvertes, mais supprimer les inégalités de fait est impossible. Ainsi subsiste irréductible l'antinomie du fait et de l'idée, du réel et de l'idéal.

De là vient à nos yeux le caractère factice et illusoire de tout dogme. Proudhon a eu raison de dire que dans la vie des sociétés il n'y a pas de dogmes, il n'y a que des tendances en lutte [1]. Un dogme n'est qu'un reflet éphémère d'un état de la lutte. Les dogmes sont dans une mue perpétuelle. Gœthe a dit : « Tout poème est d'actualité ». Il est encore plus exact de dire : « Tout dogme social est d'actualité ».

Un dernier mot sur les rapports de l'esprit démocratique et de l'esprit grégaire. — M. de Roberty, appréciant avec une courtoisie et une sympathie dont nous le remercions, certaines idées que nous avons exposées dans notre *Précis de sociologie* nous reproche d'opposer l'un à l'autre l'esprit démocratique de l'esprit grégaire. Suivant M. de Roberty, cette opposition n'existe pas. L'esprit démocratique n'est qu'une forme supérieure de l'esprit grégaire ou socialité.

Cette différence de vues provient peut-être de ce que M. de Roberty et nous, n'entendons pas sans doute la même chose par esprit démocratique. M. de Roberty voit surtout dans l'esprit démocratique le triomphe de la justice sociale, de la socialité égalitaire, de la formule : moi = autrui. Nous verrions plutôt en lui l'esprit de revendication individualiste, la libre et fière volonté d'indépendance personnelle en face des toujours renaissantes tyrannies sociales.

On peut discuter sur cette double façon d'entendre l'esprit démocratique. Mais à cette heure de débordement excessif de vertus niveleuses, égalitaires et grégaires, n'est-il pas *actuel* de courber l'arc en sens contraire ?

GEORGES PALANTE.

Pierre Lasserre. — LA MORALE DE NIETZSCHE. Société du *Mercure de France*, Paris, 1902.

Le titre que M. Lasserre avait projeté de donner à son étude : *Nietzsche contre l'anarchisme*, indique exactement la thèse qu'il développe avec tout l'accent d'une conviction personnelle, fondée sur une vue psychologique très fine de notre époque. Suivant lui, c'est par l'effet d'une méprise que Nietzsche a été d'abord présenté au public français comme le type achevé de l'idéologue démolisseur. Révolutionnaire dans la forme, sa pensée est, au fond, conservatrice et traditionnaliste.

Pour l'établir, M. L. suit une méthode assez différente de celle

1. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, 3e étude.

qu'emploient généralement les historiens de la philosophie. Ce n'est pas dans un principe ou dans une formule, mais dans un sentiment qu'il cherche à retrouver l'inspiration maîtresse de Nietzsche et l'unité de son œuvre. On peut définir ce sentiment central : l'amour de la culture. Nul n'a eu au même degré que Nietzsche le goût passionné de tout ce qui suppose un long effort de l'humanité sur elle-même, une contrainte séculaire de ses penchants inférieurs. Et c'est pourquoi il a combattu, sous toutes ses formes, le rêve de l'affranchissement universel, du « retour à la nature » prêché par Rousseau. La liberté de l'inspiration individuelle, idéal de la philosophie humanitaire et de la littérature romantique, est, à ses yeux, le signe même de la décadence. Qu'il s'agisse de l'art ou des mœurs, il mesure la supériorité véritable à l'aisance avec laquelle des tempéraments créateurs savent porter le poids d'une règle imposée par l'usage. Il ne faut donc pas, d'après M. L., se laisser déconcerter par le ton de colère et d'hostilité avec lequel Nietzsche désabusé se retourne vers ses anciennes idoles, comme Wagner : romantique par ses origines, il met au service de sa foi nouvelle les habitudes d'une sensibilité profondément troublée, et donne le spectacle paradoxal d'un fanatique épris de discipline et de sagesse.

Au point de vue philosophique, l'intérêt du livre de M. L. consiste surtout à avoir dégagé de l'œuvre de Nietzche une conception nouvelle des rapports de la connaissance et de l'action. Nietzsche considère, en effet, comme purement imaginaires, toutes les constructions théologiques ou métaphysiques dont le prestige a pu, jusqu'ici, obliger les hommes à « obéir dans une direction déterminée ». De cette conviction, qui lui est commune avec beaucoup de ses contemporains, résulte une situation dont il a le premier signalé les dangers. L'esprit qui, détaché des anciennes philosophies, reste uniquement soucieux de la vérité, court risque, s'il ne tombe pas purement et simplement dans l'indifférence et dans le laisser aller, de s'épuiser dans la recherche de principes capables d'orienter sa conduite. Car la science positive, à laquelle il s'efforcera de se rattacher, se compose de vérités générales, et l'activité, pour être énergique et soutenue, doit tendre à des objets déterminés, à des fins particulières et concrètes. Une autre attitude est possible pour celui qui a compris, avec Nietzsche, que le culte exclusif de la vérité scientifique est, au point de vue psychologique et humain, la survivance d'une habitude religieuse, l'écho de l'antique préjugé d'après lequel nous devons, pour agir moralement, nous dépouiller de nos tendances, devenir impersonnels, « écouter Dieu ». Affranchi de cette dernière superstition, l'homme cultivé en revient naturellement à s'imposer, dans un sentiment désintéressé, les formes de la vie morale auxquelles ses aïeux se croyaient astreints en vertu d'une doctrine religieuse ou philosophique ; en renonçant une fois pour toutes à « justifier » rationnellement son action, il se place en dehors des atteintes de l'esprit critique. M. L. conçoit, sur ce modèle, l'idée d'un

peuple chez qui le respect des traditions n'aurait pas été affaibli par la théorie exacte de leurs origines naturelles (p. 68).

Pénétré comme il l'était de la philosophie de l'évolution, Nietzsche n'aurait pas abouti, croyons-nous, à un idéal politique aussi exclusivement statique. Ce qu'on peut retenir, à notre avis, de l'interprétation de M. L., c'est la notion d'une méthode morale inaugurée par Nietzsche, et qui consiste à chercher, dans la libre tension d'une volonté qui se fixe à elle-même son but, un correctif nécessaire à la mobilité indéfinie de l'esprit scientifique. On n'a pas toujours compris, en effet, que si Nietzsche a été amené à mettre les droits de l'instinct au-dessus de ceux de la pensée claire, à célébrer la force aux dépens de la sincérité, c'est qu'il avait acquis, à cet égard, une expérience personnelle douloureuse. On lui a reproché d'avoir loué plus que de raison l'énergie brutale : on n'a pas vu qu'il a dû connaître, mieux que personne, l'état d'indécision et de faiblesse agitée qui résulte trop souvent d'une hypertrophie de l'intelligence. Atteint au plus haut point de toutes les maladies que peut causer l'abus des idées, il a eu cette originalité d'en vouloir être encore le premier médecin. Par son exemple autant que par sa doctrine, il a montré, comme le pense M. L., qu'une conciliation est à trouver, pour chaque tempérament, entre la spontanéité affective et la conscience réfléchie, et que l'avenir appartient aux natures chez lesquelles un ensemble de sentiments puissants organisera constamment, en vue de l'action, la multiplicité de la connaissance objective (p. 50 et 66).

H. Daudin.

Dr Rudolf Eisler. — Nietzches Erkenntnisstheorie und Metaphysik. *Darstellung und Kritik.* Leipzig, 1902, Hermann Haacke.

L'auteur s'est proposé de présenter un exposé systématique de la philosophie théorique de Nietzsche. Les contradictions, les lacunes et les volte-face de la pensée du philosophe rendent malaisé un pareil sujet. M. Eisler l'a pourtant traité avec succès et son livre est une contribution utile à la littérature nietzschéenne.

M. Eisler caractérise au début la métaphysique de Nietzsche. C'est, comme celle de Schopenhauer, une métaphysique de l'immanence. « Quelques-uns s'étonneront, dit-il, d'entendre parler d'une métaphysique de Nietzsche, alors qu'on sait que la métaphysique n'a pas eu de plus grand adversaire que Nietzsche. Il est vrai que Nietzsche repousse toute métaphysique de l'au-delà; mais on n'en trouve pas moins chez lui les éléments d'une métaphysique immanente, c'est-à-dire d'une conception de l'univers destinée à unifier les faits de l'expérience. »

M. Eisler expose la théorie nietzschéenne de la connaissance. On peut caractériser d'un mot cette théorie en disant qu'elle est toute biologique. La connaissance n'est que la servante de la vie, expression

elle-même de la volonté de Puissance. Le chapitre II, consacré au « concept de vérité » d'après Nietzsche, est surtout intéressant à cet égard. La vérité n'est nullement l'accord de la pensée avec la réalité ; elle est un système de signes, œuvre du sujet ; système sans cesse en voie de changement et de croissance comme la vie elle-même. Nietzsche dépasse l'idéalisme kantien et en revient au subjectivisme de Protagoras. « Le vrai est ce qui entretient la vie ; ce qui conserve, épanouit l'espèce, ce qui est biologiquement utile... » Nietzsche croit que les jugements les plus faux (parmi lesquels il faut ranger les jugements, synthétiques *a priori*) sont les plus indispensables ; que sans les fictions logiques, sans une perpétuelle falsification du monde réel par nos catégories de l'Inconditionnel, de l'Identique ; sans le mensonge du Nombre, l'homme ne pourrait vivre, et que le renoncement aux jugements faux serait le renoncement à la vie elle-même.... « Si nous n'admettions pas *a priori* que tout ce qui constitue notre entourage possède les caractères de l'espace, du temps et de la causalité, nous ne pourrions rien disposer, rien calculer, rien éviter.... » M. Eisler remarque que cette définition nietzchéenne de la vérité est adoptée par Simmel. « Nous appelons vraies, dit ce dernier, les représentations qui agissent en nous comme des forces vitales ou des moyens de salut et qui nous incitent à des arrangements utiles. C'est pourquoi il y a autant de vérités différentes qu'il y a d'organisations différentes et d'exigences vitales différentes. C'est par sélection que nous avons donné droit de cité dans notre esprit à certaines représentations comme utiles et par là même vraies » (*Philosophie des Geldes*, s. 61).

A côté des vérités utiles à la vie organique, il y a celles qui sont utiles à la vie sociale. Ces dernières sont le fruit de conventions. L'intelligence n'a eu d'abord d'autre rôle que de servir d'arme dans la lutte des hommes les uns contre les autres. Mais plus tard, arrivé à un état de paix relative, on fixa par des conventions ce qui à partir de ce moment serait la vérité. On inventa des définitions des choses, obligatoires au nom de l'intérêt de l'espèce, et la législation du langage fonda pour la première fois les lois de la vérité ; car c'est lui qui donne naissance pour la première fois à l'antithèse de la vérité et du mensonge. Etre véridique, c'est mentir inconsciemment et involontairement.... Ce que nous appelons vérité est une erreur fixée et reconnue spécifiquement utile.

Le seul progrès qu'un libre esprit puisse réaliser par delà le point de vue de la connaissance vulgaire consiste dans la vision de la véritable nature de la connaissance et dans une élimination aussi complète que possible (jamais elle ne sera complète) des facteurs d'illusionnisme inhérents à toute connaissance. Par contre, dans la pratique de la vie, la croyance, enracinée en nous, à des vérités générales ne doit jamais être abandonnée ; car sa valeur réside uniquement dans sa vertu vitale. « Il faut jouer avec les dés tels qu'ils sont donnés... ; il faut être véridique, c'est-à-dire mentir avec le troupeau.... »

Une thèse nietzschéenne qui touche de près à celle qui vient d'être exposée, est celle d'après laquelle notre logique sort de l'irrationnel. L'intelligence n'a engendré que des erreurs ; quelques-unes de ces dernières se sont manifestées comme utiles ; elles se sont transmises héréditairement. « Combien d'êtres, dit Nietzsche, qui concluaient autrement que nous dans leurs raisonnements, ont péri pour cela.... Celui qui par exemple ne savait pas retrouver assez souvent le rapport de similitude quand il avait à rechercher sa proie ou à éviter des animaux ennemis, celui qui par conséquent subsumait trop lentement le particulier sous le général, celui qui était trop circonspect et trop lent dans ses subsomptions avait moins de chances de survie que celui qui saisissait du premier coup la ressemblance.... » Le triomphe de la tendance à traiter sur-le-champ le semblable comme semblable (une tendance au fond illogique, car en soi il n'y a rien de semblable) ; voilà quel a été le premier fondement de la logique.

Originairement et en elle-même, toute tendance à l'examen (skepsis) est un péril pour la vie ; c'est pourquoi la tendance contraire, la tendance à toujours affirmer s'est toujours puissamment fortifiée. La vérité, comme étant la forme la plus impuissante de la connaissance, n'est entrée en scène que beaucoup plus tard. Un plus délicat souci de vérité naquit là où deux affirmations contraires apparurent comme également ou presque également utilisables pour la vie, parce qu'elles s'harmonisaient également avec les erreurs fondamentales, là où par conséquent on put discuter sur leur plus ou moins haut degré d'utilité vitale.... ce fut là la manifestation d'un instinct de jeu dans l'intelligence, et cela donna naissance à un jeu innocent et agréable comme tous les jeux.... Alors naquit la lutte pour les idées et cette lutte intellectuelle devint une occupation, un plaisir, une passion, un sport, un devoir, une dignité et une supériorité.

La connaissance et la soif de vérité se rangèrent enfin comme un besoin parmi les autres besoins. Ainsi, d'après Nietzsche, il existe bien un instinct de vérité, un instinct de connaissance, un instinct logique ; mais cet instinct doit être regardé comme secondaire et dérivé (p. 32).

Avec une pareille théorie de la connaissance, on conçoit que la métaphysique de Nietzsche n'aura nullement le caractère d'un dogmatisme logique, d'une sorte de Panlogisme à la façon de Hegel. Elle sera une vision esthétique de l'univers en harmonie avec le vœu secret de la volonté de Puissance. Pour Nietzsche en effet, le monde à ses divers degrés est volonté de puissance. Cette volonté de puissance est distincte de la conscience. « La véritable force, dans notre vie spirituelle, n'appartient pas à la conscience, mais à la volonté de puissance qui est au fond de la conscience et est en même temps la force initiale de l'univers. La volonté de puissance est la cause de tout. L'instinct de conservation, l'instinct de l'espèce ne sont pas des instincts primitifs, mais des dérivés de l'instinct de puissance qui se formulent ainsi : tout ce qui vit veut s'accroître, se dépasser. Une volonté vide ou

simple volonté d'être ne signifie rien. Il faut une volonté déterminée, concrète. Déjà le vouloir-vivre de Schopenhauer spécifie le concept indéterminé de volonté, il faut compléter ce concept par l'idée d'une hausse de vie, d'une tendance de la vie à se surmonter elle-même.

A vrai dire, ces vues de Nietzsche sur la volonté de puissance, sur la conscience et sur la vie elle-même sont quelque peu flottantes. Tantôt il définit la vie en pur physiologiste et en exclut tout élément psychique. Il s'élève contre « l'absurde *surestime* de la conscience ». Il déclare que le sentiment du moi n'est qu'un facteur additionnel qui apparaît quand un organisme fonctionne bien. Tantôt il rend leurs droits à l'expérience intérieure et au facteur psychique. Si du point de vue de l'expérience extérieure la vie se pose comme une somme de fonctions organiques, du point de vue de l'expérience intérieure la vie est déjà quelque chose de psychique ; un désir incessant, une volonté de domination qui veut imposer sa volonté et sa force aux forces de l'entourage. La vie est déjà le produit du psychique, de la volonté.

En somme le concept de la vie chez Nietzsche reste fort indéterminé. Nietzsche a introduit dans ce concept des éléments hétérogènes, les uns biologiques et mécaniques, les autres psychologiques, les uns originaires de l'expérience externe, les autres de l'expérience interne.

L'exposé de la philosophie de Nietzsche par M. Eisler est clair, exact, appuyé de citations nombreuses et très bien choisies.

La partie critique du livre nous a paru moins intéressante. M. Eisler réprouve le subjectivisme et l'antilogicisme de Nietzche dans sa théorie de la connaissance. En métaphysique il oppose au « panthéisme naturaliste » de Nietzsche ses préférences pour un « panenthéisme volontariste, mais nullement antilogique ».

GEORGES PALANTE.

Ferris Greenslet. — JOSEPH GLANVILL. — A STUDY IN ENGLISH THOUGT AND LETTERS OF SEVENTEENTH CENTURY. — New-York, Columbia University Press. 1 vol. in-12, XI-235 p. (with a portrait).

Le sujet de thèse choisi par M. F. Greenslet était un peu maigre; il l'a étoffé par des considérations sur le mouvement philosophique du milieu du XVIIe siècle en Angleterre, représenté surtout par les platoniciens de Cambridge appelés aussi latitudinaires. Son héros se fit parmi eux une place honorable. Né en 1636, mort en 1680, il se rattachait à l'une des plus grandes familles anglo-normandes, et sa carrière eut quelques rapports avec celle de Berkeley plus tard, moins aventureuse toutefois et plus modeste; il ne devait pas dépasser, dans les dignités ecclésiastiques, le rectorat de Bath avec titre de chapelain du roi. D'une précocité peu commune, il était admis dès l'âge de vingt-neuf ans dans la *Société Royale* de Londres : il avait publié quatre ans auparavant, en 1661, le plus original et le plus important de ses ouvrages : *The Vanity of Dogmatizing*, et venait de le réim-

primer sous un nouveau nom : *Scepsis scientifica*, avec une réponse aux objections qu'il avait suscitées sous sa forme première. Dès l'année suivante il donnait ses considérations philosophiques sur la Sorcellerie, qui devenaient quinze ans plus tard le *Saducismus triumphatus*, c'est-à-dire le gros livre où il traite d'abord de la possibilité et ensuite de la réalité du surnaturel (revenants, apparitions, etc.). Longtemps, sa renommée, si complètement abolie aujourd'hui, n'eut pas de plus solide fondement. Joignez à cela un grand nombre d'écrits mi-partie théologiques et philosophiques et vous aurez une idée du bagage de cet auteur dont la vie fut assurément fort remplie et dont le mérite littéraire, bien apprécié par M. Greenslet, n'est pas sans valeur.

Il eut aussi quelque mérite comme philosophe ; il eut du moins d'heureuses rencontres d'idées. La forme qu'il donna à l'argument des causes finales avait une certaine originalité dont Paley sut profiter. Mais ce fut lui qui, le premier parmi les modernes, soupçonna les difficultés auxquelles se heurte la notion de causalité. On trouve dans la *Vanity of dogmatizing*, et dans la *Scepsis scientifica* des remarques sur l'origine de cette idée, sur l'impossibilité, notamment, d'avoir des causes une connaissance intuitive, qui ont fait croire que D. Hume avait eu en Glanvill un précurseur. Mais cet excellent clergyman semble n'avoir pas compris lui-même la valeur de ces remarques. Il cherchait un peu à tort et à travers des raisons de confondre le dogmatisme au profit de la foi ; il n'avait ni les dispositions ni l'étoffe d'un sceptique, et, les exigences de son plaidoyer satisfaites, il parlait des causes comme tout le monde. C'était un de ces esprits que Bacon et Descartes avaient émancipés, mais qui n'en étaient pas plus avancés ; ils ne suivaient plus Aristote ; ils allaient au hasard, et c'est une chose curieuse que de ces latitudinaires qui connaissaient tous Descartes, Th. Morus fut peut-être le seul à le comprendre. Ils avaient, il est vrai, une haine commune, celle du matérialisme de Hobbes ; on sait où elle conduisit notre auteur, jusqu'à défendre les revenants ! En résumé, ce Glanvill est une figure de deuxième ou de troisième ordre, mais curieuse par beaucoup de traits, et peut-être aurait-il atteint la renommée de Locke, qui prit le même jour que lui, à Oxford, le grade de maître ès arts, s'il avait eu plus d'étroitesse d'esprit.

A. P.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist

12e année : Octobre 1901-Juillet 1902.

Dr Carus, directeur du *Monist*. — *Rôle de Kant dans l'histoire de la philosophie* (avec deux portraits et un autographe). Analyse du kantisme et de ses relations : 1° avec le dogmatisme, en particulier avec le *Cogito* cartésien; 2° avec le scepticisme de Hume; 3° avec le mysticisme de Swedenborg (critique d'un article de A. J. Edmunds intitulé *Hints given by Swedenborg to Kant* : On peut considérer l'idéalisme mystique de Swedenborg, sa théorie de l'irréalité de l'espace, etc., comme la forme non mûre d'une idée qui était dans l'air et qui cherchait sa forme philosophique). — La seconde partie de l'article défend contre Kant les trois idées qu'il juge dialectiques : cosmologique, psychologique et théologique. Si c'est la nature qui les suggère à l'esprit humain, elles ont leurs racines dans la nature, et par conséquent une valeur objective. Au lieu de revenir à justifier par un détour moral les croyances religieuses telles qu'elles étaient de son temps, l'œuvre de Kant aurait été d'une bien autre portée s'il se fût donné pour tâche de les élever, de les purifier, et de découvrir dans l'ordre même de l'intelligence humaine la preuve d'une puissance de même nature qui domine tout l'univers et qu'on peut, sans manquer au rationalisme, qualifier de surnaturelle.

Du même auteur : *La théologie en tant que science*. Article intéressant, et malgré son titre, très proprement philosophique. Il est dirigé contre cette « philosophie de la croyance », qui met l'intelligence et la vérité sous la dépendance de la volonté, rend la science arbitraire, et réjouit les dévots qui peuvent croire à leur aise tout ce qu'il leur plaît, puisqu'il n'existe d'autre vérité que le besoin ou le bon plaisir. Mais, dit l'auteur, il faut pour acquiescer à cette théorie, fermer les yeux sur l'évolution. A mesure qu'on monte dans l'échelle animale, l'unité se marque davantage, les êtres dégagent de plus en plus clairement une pensée qui les dépasse, et qu'ils réalisent plus ou moins imparfaitement. La volonté, au fond, dépend donc de l'intelligence, et une intelligence commune à tous est l'idéal où tend la nature entière dans son mouvement spontané. En accordant sans réserves que la religion vient du sentiment et de la volonté, on ne la fait donc pas échapper au domaine de l'intelligence : elle n'est dirigée

dans le sens de l'évolution générale, et par conséquent elle n'est vivante que dans la mesure où elle prépare l'avènement de la conscience et de la raison universelles.

Prof. Ernest MACH (Vienne). — *La psychologie et le développement naturel de la géométrie.* Expériences réelles et idéales qui sont historiquement à la base de la géométrie. Il est commode et logique, dans la science faite, de procéder *a priori*, mais la marche des découvertes a été inverse, et la base de toute mesure est une *numération de solides*. L'auteur fait remarquer de plus, avec une grande ingéniosité, que la géométrie contient à la fois des évidences *visuelles* (c'est la fameuse *intuition* géométrique, l'*Anschauung* des philosophes) et des résultats d'expériences exigeant le concours d'autres sens, en particulier du mouvement musculaire; le développement ultérieur de la science dissimule de plus en plus l'importance de ces dernières, sans pouvoir les éliminer entièrement.

Mrs BOOLE (veuve du mathématicien George Boole). — *Comment accroître la stabilité morale?* C'est-à-dire comment peut-on prendre des habitudes morales par lesquelles on sera soutenu dans les moments de faiblesse, de passion, ou même de folie? Excellentes remarques sur la différence radicale des habitudes morales et des habitudes mécaniques, qui n'ont de commun que le nom. Dangers et usage normal de ce que l'auteur appelle *l'état B* (fonction inconsciente et synthétique de l'esprit). L'article contient une sorte d'ingénieux catéchisme concernant la pédagogie et le traitement des maladies psychiques, avec d'intéressantes réflexions sur l'hygiène des gens qui s'adonnent à cette malsaine et dangereuse occupation : la philosophie.

M. VASCHIDE (Paris). — *Recherches expérimentales sur les hallucinations télépathiques*, desquelles il résulterait que la télépathie n'est ni le résultat d'une coïncidence, ni une action physique réelle et spéciale, mais le résultat d'un *travail inconscient* de l'esprit sur des données perçues par les voies ordinaires. L'auteur estime que la célèbre enquête de Gurney, Myers et Podmore est viciée par le fait que les auteurs ne connaissaient pas assez directement les personnes citées. — La méthode de M. Vaschide qui consiste à suivre de très près *quelques* personnes sujettes à ce genre d'hallucinations, me paraît sujette à d'assez graves objections; mais on ne peut méconnaître dans ses remarques un sens très pénétrant de la réalité psychologique.

Prof. I. H. BREASTED (Chicago). — *Les premiers philosophes.* Publication, traduction et commentaire d'un document philosophique égyptien du British Museum, datant du VIIIe siècle avant J.-C. et qui était même sans doute la copie d'un texte plus ancien. L'idée dominante en est que la pensée a créé toutes choses par la *parole* et que tous les êtres ne pensent que par ce *Logos* universel.

Prof. LOMBROSO (Turin). — *Les causes déterminantes du génie.* « Parmi tous les critiques qui ont attaqué ma théorie du génie et de la folie, un seul, M. Sergi, a découvert en elle une vraie lacune capi-

tale : il a dit que j'avais bien montré quelle était la nature du génie, mais non expliqué l'existence de ses variétés. » Ainsi débute l'article. La réponse est que le génie prend ordinairement sa forme à la puberté, et que ce qui en détermine l'orientation est en général une *impression forte* reçue à cette époque de grande suggestibilité.

Prof. G. Sergi (Rome). — *Quelques idées sur l'hérédité biologique.* Au lieu de recourir aux gemmules, stirpes, idioplasmes, etc., qu'il qualifie de substances occultes, l'auteur estime qu'on doit expliquer plutôt l'hérédité par « la tendance à la stabilité qui se révèle dans la nature » et par la « continuité inaltérable des lois naturelles ». Le problème est alors d'expliquer, non plus la fixité du type, mais les variations individuelles et leur conservation ; ce qui est beaucoup plus facile.

Prof. Ludwig Boltzmann (Leipzig). — *Nécessité des théories atomiques en physique.* Il s'agit ici de l'atomisme au sens large, c'est-à-dire de la physique corpusculaire. La « phénoménologie » qu'on pourait être tenté d'y substituer, c'est-à-dire la simple constatation des faits et leur enregistrement par des équations générales, ne dispenserait pas de cet atomisme, car ces équations impliquent elles-mêmes pour être posées la décomposition du phénomène total en un nombre (peut être infiniment grand) de phénomènes élémentaires, susceptibles d'être additionnés (ou intégrés).

Prof. Sergi : *La civilisation méditerranéenne et sa diffusion en Europe.* — Prof. Villa : *Psychologie et histoire*, comparaison des méthodes et discussion du caractère scientifique de ces études. — Prof. Lloyd : *La logique des anciens philosophes* et les contradictions dans lesquelles ils sont tombés en confondant la définition abstraite et l'existence réelle de l'être, du non-être, du devenir, du plein et du vide. — Dr Paul Carus : *Les éléments païens du christianisme et l'importance de Jésus.* Comment on trouve dans l'apocalypse un christianisme sans Jésus, directement inspiré par la religion babylonienne. — Id. : *L'esprit et les esprits*, anecdotes et réflexions sur le spiritisme. — Prof. Wenley : *Les dotations de la théologie naturelle.* Faible action exercée en Angleterre sur les idées théologiques par la philosophie critique et sociale du XIXe siècle.

Le numéro de juillet contient en outre la traduction de l'intéressant mémoire présenté par M. Poincaré, au congrès de physique de 1900, sur les *Rapports entre la physique expérimentale et la physique mathématique.*

André Lalande.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

OLDENBERG. — *La religion du Véda*, trad. par V. Henry. In-8°, Paris, F. Alcan.

Dr ELY STAR. — *Les mystères de l'être*. In-8°, Paris, Chacornac.

H. BARGY. — *La religion dans la société aux États-Unis*. In-12, Paris, Colin.

W. JAMES. — *La théorie de l'émotion*, trad. de l'anglais. In-12, Paris, F. Alcan.

E. CLAPARÈDE. — *L'association des Idées*. In-12, Paris, Doin.

P. FROUMENT. — *Recherches sur la mentalité humaine*. In-8°, Paris, Vigot.

B CARRA DE VAUX. — *Gazali* (*Coll. des grands philosophes*). In-8°, Paris, F. Alcan.

A. BINET. — *L'Année psychologique*, VIIIe année. In-8°, Paris, Schleicher.

CHABOT. — *La pédagogie au Lycée*. In-8°, Paris, Colin.

P. BOVET. — *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. In-8°, Paris, F. Alcan.

BALDWIN. — *Dictionary of Philosophy and Psychology*. T. II, in-4°, New-York, Macmillan.

GRIES HIBBEN. — *Hegel's Logic : an Essay in interpretation*. In-12, New-York, Scribner.

A. ALLIRI. — *Investigations of the Department of Psychology and education of the University of Colorado*. In-8°. (Univ. of Colorado.)

A. RIEHL. — *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenvart*. In-8°, Leipzig, Teubner.

STANLEY HALL. — *Kindlicher Psychologie*. In-8°, Altenburg, Bonde.

MACH. — *Popular-wissenschaftliche Vorlesungen*. 3e Aufl., in-12, Leipzig, Barth.

H. HÖFFDING. — *Religionsphilosophie*, ubers. v. Bendixen. In-8°, Leipzig, Reisland.

AALL (Anathon). — *Macht und Pflicht*. In-8°, Leipzig, Fues-Reisland.

SIKORSKI. — *Die Seele der Kinder, nebst kurzem Grundriss der weiteren psyschichen Evolution*. In-8°, Leipzig, Barth.

TH. ELSENHANS. — *Das Kant-Friesische Problem*. In-8°, Heidelberg, Hörning.

F. ORESTANO. — *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. In-8°, Palermo, Reber.

SALVADORI. — *L'etica evoluzionista*. In-8°, Torino, Bour.

SAPIENZA. — *Principii di pedagogia scientifica*. In-12, Milano, Trevisini.

LASPHSAS. — *Evolucion de los errores antiguos en errores modernos*. In-18, Santa-Tecla.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

DU RÔLE DE LA LOGIQUE EN MORALE

Un honnête homme a la prétention de mettre dans ses actes ou ses façons d'agir un certain ordre, une certaine unité. Il veut être logique dans sa conduite. Nous voudrions dégager ici les différents aspects de ce qu'on peut appeler la logique morale. Nous voudrions surtout montrer que les systèmes d'unité imaginés par l'esprit ont besoin en morale comme en science d'une *vérification expérimentale*. Cette vérification nous paraît consister non point dans l'accord entre nos idées et un certain fait objectif, mais dans l'accord entre ces idées et une certaine *expérience morale*. L'équivalent du fait qui vérifie les théories scientifiques, c'est ici une certaine croyance éprouvée, *mise à l'épreuve de l'action*. Nous ne pouvons développer dans ces quelques pages les conditions de cette expérience, qui se dégagent de l'analyse critique de la vie morale, comme les règles de la méthode expérimentale de la pratique du laboratoire. Nous espérons publier prochainement un livre sur cette question. L'étude qui suit, si elle ne peut que faire entrevoir la nature de l'expérience morale, en montrera tout au moins, nous semble-t-il, la nécessité.

I

Être logique pour un honnête homme, c'est d'abord ne pas se contredire dans ses actes, persister dans une croyance s'il n'y a pas d'autre raison d'en changer que l'égoïsme ou l'intérêt. Une partie des devoirs dits stricts, devoirs envers soi-même ou devoirs envers autrui, est fondée sur ce principe. La maxime de la dignité, de la tenue morale, le « sibi constare » des anciens en est l'application, aussi bien que le devoir de tenir sa promesse. Il n'est même pas nécessaire que le contenu d'une action soit qualifié moralement pour que la contradiction sans raison ou motivée par un intérêt paraisse immorale. Un homme qui change ses habitudes, son costume, uniquement pour plaire à un supérieur, est méprisable. Ne pas tenir une promesse même moralement indifférente, insignifiante, est une faute. Il faut respecter les règles du jeu, quel que

soit le jeu. Lors même que la dérogation à ce principe semblerait pouvoir se justifier par des raisons supérieures, nous avons peine à l'accepter. Nous n'admettons pas que la justice pénale soit viciée par des considérations étrangères, politiques ou autres.

On saisit la cause profonde de cette réprobation. Le premier devoir de l'honnête homme est d'user de son intelligence, de sa raison. La première forme de la raison, c'est la raison logique, le maintien d'une affirmation comme telle, tant que cette affirmation n'est pas contredite par un fait ou par une autre affirmation qui découvre l'erreur de la première. La raison logique n'est autre que le principe général de la tendance à être appliquée aux pensées. Une pensée tend à se maintenir, à durer. Or, à cette tendance correspond un devoir qui est précisément le *devoir de non-contradiction.* Car il y a sentiment du devoir toutes les fois que la spontanéité de la raison étant amenée par un obstacle à se réfléchir, la volonté supplée à la spontanéité naturelle défaillante[1]. Et nous avons conscience d'être raisonnables toutes les fois qu'un état de conscience quelconque est habituel ou dominant dans la conscience. Le *sentiment de rationalité* — selon le mot de James — et par suite la conscience du devoir peuvent donc naître à propos d'un sentiment, d'un acte quelconque. S'habiller, saluer d'une certaine façon, toutes nos habitudes peuvent ainsi devenir, du moment qu'elles sont conscientes, des principes que l'on a scrupule à contredire sans raison grave. Le sentiment du droit naît de même. C'est un sentiment d'*attente*, selon la formule de Hume : c'est l'attente du devoir d'autrui. Et de même que le sentiment de l'obligation et le sentiment du rationnel, le sentiment du droit naît de l'habitude, de la répétition. Il suffit que quelqu'un nous ait rendu longtemps un service pour que ce service nous apparaisse comme une obligation pour lui et un droit pour nous.

La probité, l'accord avec soi-même, toutes les vertus logiques sont de celles qui forment le lien moral commun à tous les hommes. L'humanité n'a pas toujours donné aux contrats, aux lois le même contenu : elle a toujours tenu pour juste — au moins dans la période de civilisation ou même la période historique — de respecter les lois, les contrats. Mais on a longtemps admis que cette vertu n'était, comme toutes les autres, obligatoire pour un groupe que dans l'intérieur de ce groupe. Socrate posait la question de savoir si et dans quelle mesure on peut tromper un ennemi. On

1. Voir sur ce point notre étude sur le sentiment d'obligation morale. *Revue de métaphysique*, nov. 1902.

la pose encore. Dans la bataille des partis, certains font flèche de tout bois. Mais tout homme qui admet une thèse semblable met son dogme, sa secte au-dessus de sa raison, de sa conscience rationnelle. Quiconque juge impartialement posera comme fondamentale et universelle, comme le lien de toutes les croyances, leur caractère formel, de même qu'un savant présuppose dans une controverse scientifique les conditions formelles de toute pensée. Les *braves gens de tous les partis* sont d'abord ceux qui gardent la foi jurée.

Une réserve est cependant nécessaire. Il peut y avoir contradiction dans nos formules et non dans nos actes. On connaît la boutade de Sydney Webb : « Le conseiller municipal individualiste marche sur le pavé municipal, éclairé par le gaz municipal et nettoyé par les balais municipaux [1]. » La raison de cette contradiction est pour quelques hommes, idéalistes pratiques, qu'ils ne voient ce qu'ils doivent faire qu'en présence des choses, par une adaptation immédiate au réel. Ils ne savent pas extraire la formule de leur action. D'autres le pourraient mais n'osent, ne voulant abstraire et généraliser qu'à bon escient, reculant devant une déclaration qui limiterait la liberté vivante et mobile de leurs décisions. Il arrive alors que comme il faut cependant se ranger sous un drapeau, se classer, on accepte les formules traditionnelles qui disent autre chose que les actes. Sans doute la vraie doctrine étant la doctrine vivante, cela importe peu en un sens. Cependant, outre que cela peut tromper les naïfs qui sont dupes des mots, il y a toujours danger pour soi-même de ne pas dégager sa formule, car on risque alors de se contredire même dans ses actes sans s'en apercevoir, de faire, pour ne pas bien s'être rendu compte de la direction générale et profonde de sa volonté, autre chose que ce qu'on veut.

On peut donc poser comme une règle essentielle de la pensée morale, la règle de la non-contradiction. Le premier signe de l'immoralité, c'est la contradiction volontaire ou intéressée. Un parti est immoral si sa formation s'explique uniquement par une coalition incohérente d'intérêts opposés.

Mais cette règle n'est exacte qu'à une condition : c'est que la croyance morale où l'on persévère paraisse toujours vraie, qu'aucune autre croyance ne s'y oppose ou ne la limite. Dans ce cas il y a conflit de devoirs, conflit qui se résout par l'épreuve de la conscience. Si par exemple mes sentiments humanitaires sont en opposition avec mes sentiments patriotiques, je me déciderai, non en vertu de ce principe que les devoirs envers l'humanité sont supé-

1. Cité par Vandervelde, *Le Collectivisme et l'Évolution industrielle*, p. 164.

rieurs aux devoirs qui nous lient à des groupes particuliers, au nom d'une hiérarchie universelle, éternelle des devoirs posée une fois pour toutes, mais d'après une expérience, qui peut varier selon les moments, les lieux.

J'aboutirai sans doute ainsi à des règles générales. Mais ces règles ne seront point posées comme absolues et définitives. Elles se dégageront d'expériences morales revisables. De même que le savant tient pour certains les résultats de la science tant que les faits ne les démentent pas, l'honnête homme est prêt à modifier sa croyance, si une autre aussi impérieuse la limite; il tient sa conscience ouverte comme le savant sa pensée. Qu'est-ce que l'équité, sinon l'obéissance à un principe qui en limite un autre ordinairement regardé comme absolu? Or il faut persuader l'honnête homme que cette obéissance est *rationnelle*, si le principe antagoniste est véritablement un *principe*. Toute la question est de savoir si, en limitant un principe par un autre, on cède vraiment à la raison, non à l'intérêt. Le principe d'identité ne gouverne exclusivement ni les actions ni les pensées.

II

On désigne du nom de logique une opération assez différente de celle que nous venons de définir. Je réduis deux croyances à une croyance commune ou j'étends à un domaine de la vie une croyance appliquée dans un autre. Ce principe de l'*extension logique* doit être distingué du principe de non-contradiction ou de l'accord logique. Ne pas se démentir, appliquer un principe préalablement posé ou étendre un principe d'un domaine de l'action à un autre, ce sont deux opérations distinctes. Or on les confond sans cesse dans les polémiques courantes. Vous admettez l'égalité des droits politiques et vous vous refusez à reconnaître l'égalité des droits économiques! Vous voulez l'égalité, et vous refusez tout droit politique aux femmes! On oppose cela à l'adversaire comme une contradiction. Une objection de ce genre n'a cependant aucune valeur.

Remarquons d'abord qu'en fait, soit les individus, soit les sociétés limitent sans cesse l'extension des principes. On lit dans Michelet : « Un mot profond a été dit sur la Vendée et il s'applique aussi à la Bretagne. Ces populations sont au fond républicaines; républicanisme *social* non *politique*[1] ». Tel savant allemand partisan énergique des libertés académiques se soucie peu de liberté politique.

1. Michelet, *Histoire de France*, éd. Lacroix, vol. II, p. 13.

Les colonies néo-zélandaises ou australiennes sont monarchistes, impérialistes et elles appliquent un programme de réformes socialistes. Le socialisme municipal est réalisé en Angleterre même par des politiques conservateurs. En France, bien des mesures sociales sont votées indifféremment par tous les partis politiques. Y a-t-il lieu de penser que ces limitations apportées à l'extension d'une croyance l'affaiblissent, que le mouvement social, par exemple, est moins actif, quand il n'est pas fortifié d'un mouvement politique? Cela est douteux. En Italie comme en France, comme en Angleterre, comme en Espagne, on ne voit que trop, dit Ferri, de républicains ou de radicaux dont l'attitude devant les questions sociales est plus bourgeoise et plus conservatrice que celle des conservateurs intelligents[1]. Pour les institutions spécialement sociales, la France est sur bien des points en retard sur tel pays monarchique, l'Allemagne par exemple, pour tout ce qui concerne l'assurance et la prévoyance sociales. Le mouvement coopératif ne s'est jamais développé aussi rapidement en Danemark que sous un gouvernement étroitement conservateur[2]. La Maison du Peuple de Gand est l'œuvre d'un prolétariat sans droits politiques. Au mois de décembre 1900, les ouvriers finlandais inaugurent la Maison du Peuple malgré la tyrannie russe. On a même pu se demander si les luttes politiques ne détournaient pas à l'excès des luttes sociales. On a dit : le député socialiste belge Anseele aurait-il créé le *Wooruit* s'il avait pu connaître avant 1892 les tentations de la vie parlementaire? Certaines fractions socialistes attachent peu d'importance à la forme politique du pouvoir. Nous n'avons pas à dire ici pourquoi nous croyons qu'une telle attitude serait funeste en France au développement d'une démocratie sociale. Mais qu'il en soit ainsi, cela tient à des causes historiques très puissantes, non à des raisons nécessaires intrinsèques. La même solution ne s'appliquerait peut-être pas à l'Italie. Les socialistes italiens semblent provisoirement au moins assez indifférents à la forme politique[3].

Or ces limitations n'existent pas seulement en fait, elles sont aussi justifiables en droit. Il n'est aucunement nécessaire *a priori* de ramener à un même principe des principes divers, d'étendre universellement un principe. En ce sens ce n'est nullement un devoir d'être logique, de pousser jusqu'au bout ses idées. Un chroniqueur philosophe discutait récemment dans *le Temps*, avec beaucoup de finesse et d'esprit, la question de savoir si nous sommes ou

1. Ferri, *Socialisme et Darwinisme*, p. 62.
2. Voir, dans l'*Européen* du 14 décembre 1901, l'article de M. Ivar Berendsen.
3. Voir *Européen*, 18 octobre 1902, p. 12.

non propriétaires de notre image[1]. A-t-on le droit de prendre et de garder de nous ou de quelqu'un des nôtres un *instantané* sans notre consentement? L'auteur de l'article constatait un *instinct de résistance* à la doctrine d'après laquelle notre image, celle des nôtres seraient toutes à tous. Mais il concluait qu'il était assez difficile, *si on fait taire l'instinct, si on consulte la raison*, de légitimer notre titre à l'absolue propriété de notre image. Tout ce qui vit, tout ce qui existe n'appartient-il pas en définitive aux yeux de tous? On voit ici posée *a priori* comme légitime l'absolue extension d'un principe : la limitation de ce principe est une affaire *de cœur*. N'y a-t-il pas là comme une superstition de l'abstraction, de la généralisation logique? Si une limite s'impose invinciblement à l'extension de ce principe que les images sont toutes à tous, cette limitation est aussi rationnelle que ce principe même. Guizot répondait à ceux qui réclamaient le droit de vote pour tous : « Pourquoi pas aussi pour les animaux? » Tel est en effet le grand sophisme révolutionnaire. Il semble qu'une croyance vraie puisse s'étendre par droit de conquête. Les hommes sont égaux. Ils doivent tous être vêtus de même, se tutoyer également. Nous avons des bras comme eux, nous mourrons comme eux, pourquoi ne serions-nous pas leurs égaux? Ainsi raisonnaient les paysans révoltés contre leurs seigneurs. Sophisme respectable puisqu'il fut à l'origine de grands et nobles mouvements sociaux, mais qu'il n'en faut pas moins dénoncer. Nos pères ont fait de grandes choses; faisons comme eux, mais pour des raisons meilleures. La tendance logique ainsi entendue n'est que la forme intellectuelle de la brutalité. Le peuple pousse ses idées jusqu'au bout comme il fonce sur l'ennemi quand il est en colère. Certains métaphysiciens contribuent à le maintenir dans cette brutalité en perpétuant cette illusion de l'absolue autonomie des idées, en cherchant dans la Raison en soi le fondement de la République[2] ou dans le principe de causalité celui de la justice[3].

On applique au reste aussi arbitrairement le même principe de la tendance à être, du droit à être, à la nature. La nature, dit-on, est *logique*. La Faculté de médecine réprouve en général tout usage, si modéré qu'il soit de l'alcool, pour cette raison que la légère excitation qu'on se donne avec un peu d'alcool n'est après tout que le premier degré de l'ivresse. A quoi l'on pourrait répondre avec M. Duclaux qu'un repas est le premier degré de l'indigestion[4]. C'est

1. Voir les *Menus propos* dans *le Temps* du 5 sept. 1902.
2. Voir Chartier, *Revue de metaph.*, janvier 1901.
3. Voir Lapie, *La justice par l'Etat*, p. 41.
4. Duclaux, *Hygiène sociale*, p. 223.

une proposition qui peut-être traîne encore dans quelques cours que l'habitude naît nécessairement du premier acte; car sans cela comment naîtrait-elle?

On ne saurait cependant méconnaître la valeur de la déduction en morale, j'entends cette déduction qui se fait à l'intérieur de la morale même, et non celle qui consiste à relier la morale à des principes qui lui sont étrangers, à une métaphysique ou à une biologie. Par la déduction se développent, s'étendent les croyances. L'égalité des hommes au point de vue pénal devient l'égalité civile, politique, etc. Par la déduction se résolvent bien des conflits de devoirs. Je suis un individu libre, qui n'accepte de devoirs que ceux que m'imposent les relations que je contracte avec d'autres individus, les obligations de droit privé. Or l'État m'impose des obligations comme souverain par une autorité supérieure à ma conscience, à mon droit individuel. Il y a donc conflit du droit privé et du droit public. Mais je constate que dans certains cas je me reconnais comme individu des obligations implicites résultant d'une situation de fait. J'applique cette notion du *quasi-contrat* aux relations du citoyen avec son pays [1]. Le seul fait d'avoir vécu dans une société nous engage implicitement à en accepter les charges. Voilà le droit public ramené dans une certaine mesure au droit privé, et l'antinomie de la société et de l'individu résolue. Je suis débiteur de mon pays comme je le suis de mes concitoyens [2]. Le pardon corrige la rigueur de la justice et s'y oppose en certains cas. Mais la charité n'est-elle pas la justice? Car si le coupable est coupable, n'est-ce pas souvent par la faute de la société qui l'a mis par une organisation défectueuse dans l'impossibilité d'être bon? Le pardon devient dès lors juste réparation. En morale comme en science, l'identification du distinct est un des procédés de l'invention.

On peut dire plus. Toute croyance tend à être, à s'étendre, à dominer, à organiser les autres. Elle suit la loi de toute vie. Et cette tendance devient un devoir, du moment que rien ne s'y oppose [3]. Celui qui, par exemple, admettant l'internationalisme de l'industrie, de la finance, de la science, s'indigne que les ouvriers défendent leurs intérêts internationaux, limite par un égoïsme coupable l'extension de l'idée internationale. En ce sens, c'est un devoir d'être logique.

Mais qui dira jusqu'où doit aller cette extension d'une croyance,

1. Voir, sur ce point, *Solidarité*, par Léon Bourgeois.
2. Voir, sur ce point, Andler, *Rev. de mét. et de morale*, 1897, Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois.
3. Voir plus haut.

ce devoir? Car il faut qu'ils aient une limite. Or, il n'y a aucune raison pour que l'élan de la pensée s'arrête ici ou là, sinon dans l'ordre théorique l'expérience objective, et dans l'ordre pratique l'*expérience morale*. Une croyance morale tend à être, à s'étendre, comme tout sentiment, tout état de conscience. Cette extension est légitime dans la mesure *où les consciences qui comptent, après s'être éprouvées, la veulent.*

Nous ne pouvons indiquer ici les conditions de cette épreuve, condition que l'on doit déterminer par l'analyse de la croyance morale observée dans sa vie. Nous en signalons une cependant, la plus importante peut-être. Une croyance vraie est avant tout *celle qui s'est éprouvée au contact du milieu qu'elle concerne.* Il suit de là que nous devons faire subir à toute croyance morale que nous sommes tentés de généraliser des épreuves successives au contact des milieux où nous voulons la réaliser. Les utopistes, les romanesques en morale partent de principes intellectuels universels qu'ils appliquent comme d'autorité à chaque domaine de la vie. C'est contre cette méthode que Marx et Engels s'élevaient avec raison. Il s'agit d'éprouver la croyance à chacune de ses étapes nouvelles. Je puis dans une certaine forme d'injustice lire toute l'injustice humaine. L'égalité politique peut me faire rêver l'égalité économique. Mais il s'agit de savoir si, en me plaçant dans le milieu économique contemporain, au contact de ceux qui souffrent des inégalités sociales, en examinant les moyens de réalisation de mon idéal, l'état de la classe ouvrière, l'interdépendance des égalités politique et économique, je maintiendrai et sous quelle forme mon système de justice sociale.

La nécessité de cette vérification n'apparaît pas toujours parce que l'élan d'une croyance est si fort qu'à peine est-il besoin de l'éprouver à chacune de ses étapes. Il semble qu'il en soit ainsi aujourd'hui pour l'idéal de démocratie sociale — au moins pour beaucoup de consciences. Mais lors même que le mouvement d'une croyance est tel que son extension apparaît comme allant de soi, la forme propre, spécifique de l'idéal ne se connaît que par un contact quotidien avec le réel. En tout cas les moyens d'action ne se connaissent pas *a priori* et la forme propre de l'idéal dérive en partie de la connaissance de ces moyens. Inversement il y a des cas où une idée nouvelle est en désaccord avec tant de courants divers et convergents qu'à peine est-il besoin de la réfuter.

Les généralisations morales modernes ne doivent plus avoir dès lors le caractère des principes moraux, tels que les anciens ou les rationalistes du XVIII siècle les formulaient. Les généralisations

peuvent être un point de départ de la recherche morale mais à titre d'hypothèses. Une fois passées à l'état de vérités, elles sont la synthèse de résultats partiels, obtenus par des enquêtes spéciales, dans des domaines spéciaux. Elles sont constituées par des apports successifs et multiples. La foi démocratique moderne n'est plus un principe rationnel, elle est l'aboutissant commun d'évolutions diverses, évolution politique, économique, intellectuelle, M. Rist notait récemment la différence qui sépare l'Internationale en train de naître aujourd'hui de l'accord des fédérations ouvrières d'abord nationalement organisées, de l'Internationale primitive qui commença avant d'exister par proclamer son existence [1]. Une croyance générale est faite de croyances particulières qui l'alimentent comme ses affluents un fleuve. Elle n'est pas le fleuve qui distribue ses eaux. Rien n'est plus faux en ce sens que la conception économique de l'histoire, prise en un sens étroit. Le mouvement général d'un siècle n'est pas fait d'un seul mouvement qui se communique à tous les autres. Il est la résultante de mouvements particuliers tous dirigés dans le même sens. C'est pourquoi l'éducation d'un peuple doit se faire par toutes les voies; et il est naïf d'imaginer que le changement des conditions économiques suffirait à transformer toute la superstructure sociale. Certains intellectuels commettent l'erreur inverse quand ils prétendent convertir les foules par un enseignement philosophique, en leur apportant la nourriture *spirituelle*

III

L'extension d'un principe est indépendante de sa nature. Un sophisme familier aux abstracteurs à outrance est de se poser comme les défenseurs de l'idée d'unité, de la seule unité rationnelle. On a défendu au nom de l'unité, de l'universalité de la Raison, la légalité abstraite sous laquelle nous vivons, l'égalité de tous les hommes devant la loi. Mais une morale féodale qui considère les hommes et les classes dans leur unité globale, peut être tout aussi universelle qu'une morale abstraite, de même que la classification des êtres par genres et par espèces, la conception aristotélicienne de la nature l'est tout autant que la conception cartésienne, qui dissout les choses en certains de leurs éléments, mécaniques, géométriques, etc.

De plus l'extension d'un principe ne se fait pas nécessairement par le procédé que nous avons indiqué, et que l'on pourrait appeler

1. M. Charles Rist, La reconstitution de l'Internationale, *Européen*, 18 oct. 1902.

d'une façon générale le procédé logique, par l'extension d'une même forme à des actes divers, la forme féodale ou démocratique se retrouvant alors dans tous les domaines de la vie, dans la famille, dans la corporation, dans la cité. Des devoirs, de forme d'ailleurs diverse, peuvent être subordonnés à des devoirs dominateurs *comme des moyens à une fin*. Le respect de la vie humaine est-il un principe en soi, ou cesse-t-il avec la déchéance morale de la personne? Le patriotisme est-il un devoir autonome ou n'a-t-il de valeur que s'il est subordonné au devoir envers l'humanité? On s'apercevra qu'un principe cesse d'être une fin en soi lorsqu'on commence à le justifier. Un principe ne sert-il pas à justifier toutes les autres vérités, loin d'avoir besoin de justification? La question de savoir si le patriotisme est un devoir spécial ou non se résout ainsi. Y a-t-il dans le sentiment, dans le devoir patriotique quelque chose sur quoi — après enquête — vous vous refusiez à toute discussion? Il y a par suite, selon les moments historiques, selon les types moraux ou sociaux plus ou moins de dogmes moraux irréductibles, essentiels, auxquels les autres sont subordonnés, ou pour lesquels ils deviennent de simples instruments ou moyens d'action. On peut dire par exemple que, ne pas mentir, ne pas tuer, ne pas faire souffrir sont, dans certaines conditions, pour l'homme moderne, des devoirs absolus, qu'au contraire la médiocrité des désirs, l'ascétisme est considéré non comme un état supérieur en soi, mais comme un moyen pour affranchir l'esprit. La puissance d'unification d'un principe peut donc être indépendante de son degré d'abstraction ou de généralité logique. L'unité peut être produite par la subordination des moyens les plus généraux à une fin particulière. Une morale sociale peut être parfaitement une, si des devoirs multiples et divers sont subordonnés à une croyance fondamentale, comme des colonies autonomes à la métropole. Un empire despotique est un. Ce n'est nullement au reste notre opinion qu'une société monarchique ni même féodale soit actuellement souhaitable. Mais nous avons horreur des sophismes pieux. C'en est un de dire que seule notre morale légalitaire et abstraite réalise l'unité exigée par *la Raison*.

IV

Est-il vrai que lorsqu'une croyance cesse d'envahir le champ de la conscience, cela suive nécessairement de ce qu'elle est limitée par une autre? Il semble qu'une croyance cesse parfois de s'étendre par une sorte d'épuisement naturel auquel il serait malaisé de trouver

une raison. Je veux que ce qu'il y a dans les hommes de foncièrement commun se manifeste par des institutions essentiellement égalitaires. Faut-il pour cela que tous les hommes s'habillent de même, reçoivent un égal salaire, vivent en commun? Les consciences modernes fixent à ces extensions d'un principe des points d'arrêt. Est-ce toujours parce qu'un autre principe les limite? Un clergyman refusait à son vicaire l'autorisation de venir à son église en tandem, mais lui permettait deux chevaux attelés de front. Comme le vicaire s'étonnait de cette défense en apparence contradictoire à la première, le clergyman répondit en faisant successivement avec les deux mains d'abord le geste de la prière, puis un pied de nez. C'est ainsi que, peut-être, une différence de degré dans l'extension d'un principe se traduit pour la conscience par une variation qualitative irréductible. Je n'irai pas jusque-là, dit-on parfois. N'est-ce pas que la croyance n'a pas de force pour aller plus loin et meurt en quelque sorte d'elle-même? Nous citions plus haut l'exemple du droit à la propriété de son image. L'auteur des *Menus Propos* reconnaissait lui-même ce droit dans une certaine mesure. Car enfin, disait-il, le passant peut me regarder, il ne peut *me fixer* sans être impoli. Cela ne tient-il pas simplement à ceci que *trop est trop*? Il ne semble pas cependant que l'on puisse admettre cette sorte de mort spontanée des croyances. En fait, presque toujours on reconnaîtra que la croyance ancienne cède à une croyance nouvelle ou actuelle encore inaperçue. Je ne puis pousser l'inégalité jusque-là, parce que je veux aussi des distinctions entre les hommes, et j'accepte ces distinctions dans la mesure où elles n'empêchent pas l'égalité foncière d'être sentie et réalisée. Si je limite le droit que mon semblable a de me regarder, c'est que je lui oppose le droit à la propriété de ma personne dont je ne veux rien laisser distraire à mon insu. De plus, en droit, c'est un postulat de la pensée — sans lequel elle s'évanouirait aussitôt que formée — qu'il faut persévérer dans une certitude tant qu'aucune autre ne s'y oppose. C'est par suite un devoir de maintenir ce qu'on pense si aucune raison ne le contredit. On ne pourrait admettre pour une croyance la possibilité d'une mort autonome qu'à la condition de lui supposer une sorte de spontanéité interne absolue. Mais nous ne pouvons admettre la liberté qu'en nous-mêmes, en vertu d'une croyance intérieure ou dans les êtres dont les actes semblent manifester la même croyance. Il semble à vrai dire qu'il y ait lieu d'admettre du *divers* dans la nature. Or admettre une diversité irréductible, n'est-ce pas admettre quelque chose d'analogue à la liberté? Sans doute, mais dans le cas où nous concluons de la diversité à la contingence, nous avons dans cette

diversité comme un signe positif de liberté. Dans le cas, au contraire, où il semble qu'il y ait mort spontanée des croyances, ce signe visible nous manque. Et dès lors nous n'avons pas de raison de renoncer au principe qu'une vérité tend à être, si aucune autre ne s'y oppose.

Mais s'il y a toujours une cause à l'affaiblissement d'une croyance on ne peut savoir qu'à l'épreuve le moment et le degré de cet affaiblissement. En ce sens le seul critère définitif de la croyance c'est le sentiment intime que l'on a de croire ou de ne pas croire.

V

Les généralisations morales légitimes peuvent être retardées par les hommes ou par les circonstances qui ne s'y prêtent pas. Nous ne pouvons cependant y renoncer, si sincèrement, après nous être placés dans le milieu qui convient, les épreuves nécessaires accomplies, nous déclarons invincible en nous la tendance à étendre notre foi. Mais faut-il alors consentir à mutiler notre idéal pour en réaliser quelque chose ou au contraire le maintenir dans son intégrité? Dans quelle mesure faut-il être évolutionniste, ou révolutionnaire? Si grande que soit en ces matières la part à faire au tempérament ou à la vocation de chacun, il y a cependant, même sur ces questions, des réflexions critiques qui s'imposent à tous. Ce n'est point ici le lieu de les développer. Mais il importe au moins d'éliminer les prétendus raisonnements par lesquels on prétend justifier tel ou tel mode d'action et de mettre ainsi chacun face à face avec sa seule conscience. Modérés ou intransigeants doivent cesser de se fonder désormais les uns sur la nécessité universelle de l'évolution, les autres sur le *devoir d'être logique*. Il peut être beau de pousser jusqu'au bout ses idées, mais si l'on est révolutionnaire qu'on le soit parce qu'en conscience on croit devoir l'être, pour être sincère non pour être logique. Il y a des moments où c'est le devoir d'affirmer un principe dans sa pureté, de s'y attacher quand même en désespéré. Il en est où il convient de l'adapter aux circonstances, d'en faire passer tout ce qui se peut dans les choses. La logique n'a rien à voir ici.

VI

Il suit de tout ce qui précède que notre conscience n'a pas à tenir compte, dans le choix d'un devoir, de l'extension d'un principe, de ce fait qu'il s'applique en un, en plusieurs ou en tous les cas, dans un plus ou moins grand nombre de domaines de la vie.

Mais si en droit tous les degrés et toutes les formes d'extension d'une croyance sont également légitimes, en fait l'homme qui pense constate qu'il se fixe généralement à tel étage de la pensée plutôt qu'à tel autre. Or on peut dire que dans les temps modernes la morale a suivi l'évolution de la science et qu'en morale comme en science les principes fondamentaux sont les *principes moyens*. Entre les jugements moraux particuliers ou singuliers, ces derniers concernant des *espèces*, des *cas*, et les jugements moraux universels correspondant aux grandes catégories morales, aux devoirs humains, obligations du désintéressement, de la sincérité, de la bonté, etc., il y a des devoirs qui nous lient à un pays, aux hommes d'un temps. La morale vivante se meut dans l'*entre-deux*. Il ne faut pas s'attarder aux κοινὰ ἀξιώματα. Ce n'est pas qu'il n'y ait des devoirs humains. Mais ils sont impliqués dans les devoirs spéciaux qui les particularisent. En étant tel ou tel, je suis par là même un homme. En étant Français, comme je dois l'être, je rencontrerai les devoirs humains sous la forme qui convient à un Français.

Cette règle, comme on voit, est très vague et doit l'être. Entre ces deux limites extrêmes des devoirs singuliers et des devoirs humains seule une expérience méthodique variant selon le moment et le lieu déterminera les divers degrés, les divers modes d'extension des devoirs. La *caritas generis humani* ne m'impose pas de préférer en cas de danger le salut d'un de mes semblables pris au hasard à celui de mon enfant. La constitution d'un fédéralisme européen pourrait généraliser nos sentiments patriotiques à un degré que nous ne pouvons encore imaginer. Il est possible qu'au moyen âge, malgré les guerres incessantes et les distances, il y eût autant et plus qu'aujourd'hui, tout au moins parmi les prêtres, les nobles et dans le monde, des écoles de sentiments cosmopolites.

VIII

Nous avons supposé dans ce qui précède que l'extension logique d'un principe était réellement *voulue* par la conscience. L'assimilation de la charité à la justice correspond à un besoin moderne réel. L'idée du droit, l'idée que la vie tout entière peut, par certains de ses côtés, devenir juridique domine de plus en plus toutes nos relations sociales. Mais l'extension logique d'une croyance peut aussi être artificielle. Une croyance peut être rattachée à une autre par un caractère commun sans doute, mais tout à fait superficiel, non réellement *éprouvé* par la conscience, quand ce n'est pas par de simples analogies verbales. La conscience coupable use de ce moyen

pour se tromper elle-même : c'est le procédé des mauvais casuistes. Mais l'objet de ces artifices peut être plus élevé. Pour ne pas troubler la conscience commune qui a peur des nouveautés, pour maintenir les apparences de la continuité, on dissimule les idées nouvelles sous des vêtements anciens. Les apologétiques de tout genre qui ont voulu mettre d'accord une foi morte avec une foi nouvelle ont toujours procédé ainsi. La Bible a prévu l'*évolution* parce qu'elle a admis une succession dans les actes de la création : l'élément commun insignifiant de succession rapproche des idées d'inspiration totalement différente, sans aucune relation réelle. C'est ainsi que les socialistes chrétiens se réclament de l'Évangile. C'est ainsi qu'on a pu parler du sans-culotte Jésus : or il n'y a de commun entre les aspirations évangéliques et communistes qu'une certaine préoccupation de son semblable. Ceux qui aux États-Unis voulurent étendre à la politique l'action de la célèbre société d'abord philanthropique de Tammany justifièrent cette extension en disant que c'était là un moyen de faire du bien à son pays. Les juristes surtout utilisent ce procédé. Il s'agit, par une interprétation sinon contraire à l'esprit du législateur au moins certainement ignorée de lui, de montrer que toute la législation moderne était implicitement contenue dans le Code. La recherche de la paternité est interdite. On condamne le séducteur à une indemnité pour dommage causé. L'article 64 du Code pénal dit qu' « il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu... a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister ». On considère l'imminence de la mort par inanition comme une de ces forces irrésistibles[1].

On n'ose s'élever trop sévèrement contre cette sophistique juridique qui permet d'introduire dans la pratique tant d'idées bienfaisantes avant que la législation ne les ait formulées. Au reste, le juge obligé de se prononcer, même quand la loi est muette ou obscure, est obligé à ces interprétations, sous peine de tomber sous l'article IV du Code civil et de commettre un déni de justice. Mais il ne faut pas être dupe de ces conciliations verbales. Le savant sans doute imagine une langue, un système artificiel de chiffres qu'il confronte ensuite avec la nature ; et l'on pourrait prétendre que les fictions légales correspondent à l'algèbre, aux constructions mathématiques hypothétiques qui expriment les lois physiques. Mais le cas est différent. Nous ne savons pas ce que pense la nature ; nous ne pouvons que le conjecturer et, dès lors, nos hypothèses sont libres.

1. Voir le discours prononcé par M. Ballot-Beaupré à la rentrée de la Cour de Cassation, le 17 oct. 1900.

Nous pouvons savoir ce que pense l'homme. Nous nous adressons ici non à une pensée énigmatique qui ne dit pas son secret, mais à une conscience. Or à substituer aux contradictions, aux synthèses profondes, vivantes, de la croyance, des synthèses artificielles, on risque de fausser les consciences, de mettre le pharisaïsme, le verbalisme à la place de la vie. Nous avons eu nous-même peut-être à un certain moment le respect excessif des sophismes par lesquels les âmes pieuses se dissimulent à elles-mêmes leur propre renouvellement, leur rupture avec le passé[1]. Nous nous demandons aujourd'hui si le souci de la paix des âmes, l'inquiétude de les faire souffrir ne nous cachait pas alors le danger qu'il y a toujours à ne pas voir clair en soi, à se mentir à soi-même. On peut hésiter à abandonner un édifice juridique, moral ou religieux, avant que ne soit construit ou du moins capable d'abriter les consciences l'édifice nouveau. La croyance morte est alors interprétée symboliquement de façon à exprimer les croyances nouvelles. Telle nécessité sociale contingente peut justifier ce symbolisme. Mais que du moins il ne trompe personne. Que ceux qui veulent le maintenir pour ne pas troubler trop brusquement les habitudes ou les sentiments se l'avouent et l'avouent. En tout cas il faut distinguer profondément l'identification voulue par la conscience d'actions morales tenues primitivement pour distinctes, l'envahissement de la conscience par une idée, de ces conciliations artificielles où peut entraîner la nécessité de faire bien, sans avoir l'air de faire nouveau.

VIII

Correspondants aux différents degrés, aux différents modes de la certitude, on peut distinguer différents types moraux aussi bien que différents types scientifiques. Il y a des logiciens formalistes incapables de saisir les différences des circonstances, de s'adapter au réel, qui poussent à l'extrême l'application rigoureuse d'un principe : tels les pharisiens. Il y a des logiciens qui découvrent entre les choses des rapports profonds qui permettent d'assimiler des cas jusque-là distincts. Ainsi les socialistes identifient comme d'égales violations de droit humain l'oppression politique et l'oppression économique. D'autres ont apporté au monde des principes nouveaux : la charité, l'idée du droit. D'autres enfin ont le sens du concret, des cas, toutes ces qualités difficiles à distinguer qu'on désigne du nom de tact, d'esprit de finesse : tels les moralistes

1. Voir *Revue de mét. et de morale*, 1896, p. 228 et 707, nos articles sur les conditions actuelles de la paix morale et les réponses de MM. Belot et Brunschwicg.

littérateurs, un Prévost-Paradol par exemple. Il y a de même des savants qui ont étendu une formule connue à des cas nouveaux, tel Hertz rapprochant les ondes électriques des ondes lumineuses. Il en est qui apportent des formules à peu près nouvelles : tel Pasteur. Il en est enfin qui sont moins des penseurs que des praticiens de la science : tel Regnault.

Ces différents types sont aussi bien individuels que sociaux. Les Anglais s'accommodent d'institutions compliquées, disparates. Les Français veulent une vie sociale uniforme, logique. Ils ont été non les seuls inventeurs, — l'origine en est, pour une bonne part, anglo-saxonne, puritaine, — mais les propagateurs des grandes généralisations humanitaires. La solution du problème varie selon les pays, les moments. Si j'étais citoyen d'une colonie australienne, il est possible que, démocrate d'aspiration ou, comme on dit, de principe, je remisse à un avenir lointain la pleine réalisation d'espérances plus générales, content pour le moment d'une organisation économique relativement équitable. En Angleterre, dans un milieu où les associations libres ont des racines historiques lointaines, où une fraction importante d'une bourgeoisie entreprenante, une aristocratie relativement intelligente ont su s'accommoder parfois des initiatives démocratiques, s'entendre avec la démocratie ouvrière sur le partage du pouvoir, où un grand nombre d'hommes de tous les partis préfèrent des solutions sociales positives et limitées, de courte portée, à des solutions plus générales, je serai peut-être partisan d'un régime constitutionnel du travail librement délibéré. En France, dans un pays où une bourgeoisie en général peu entreprenante, méfiante de l'initiative et des progrès, jalouse de ses prérogatives patronales, comprend peu l'évolution industrielle moderne, où une démocratie d'habitudes monarchiques et césariennes se forme à peine aux mœurs de la liberté, on peut douter qu'aucune réforme démocratique, même l'éducation de la liberté, puisse se faire sans l'aide et l'initiative de l'État. Un peuple peut au reste changer d'habitudes, de caractère même en un sens. Les libertés politiques anglaises sont récentes [1], et on a pu se demander ce que l'impérialisme envahissant en laisserait debout. Dans l'ordre économique, les ouvriers anglais semblent disposés à faire appel, plus qu'ils ne l'ont fait dans cette dernière partie du siècle, aux pouvoirs politiques [2], et les premières lois protectrices des travailleurs ont été promulguées en Angleterre avant de l'être en France. D'autre

1. V. Seignobos, *Hist. politique de l'Europe contemporaine*, p. 13.
2. Voir *Europea*, 13 sept. 1902, p. 13. Cf. *ibidem*, 15 mars 1902, p. 9.

part on ne peut nier qu'en France le mouvement mutualiste, coopératif, l'esprit d'association n'aient fait depuis quelques années de grands progrès.

Il est certain que les croyances modernes actuellement vivantes et auxquelles se ralliera toute conscience capable de faire une *expérience morale* sont des croyances abstraites et générales. Il est certain que, parmi ces croyances, l'idéal démocratique tend, après avoir été pour la plupart des consciences un idéal simplement politique, à devenir social. Mais il importe que ces croyances, que cet élan de la foi démocratique cessent de se justifier par une philosophie vieillie, de telle sorte que le privilège de la *positivité* paraisse réservé aux croyances concrètes, instinctives, élémentaires. Il faut défendre ce qu'on peut appeler l'idéologie révolutionnaire encore vivante dans les consciences contre des amis maladroits. La Raison n'a rien à gagner à des justifications métaphysiques prétendues profondes. Il faut se contenter d'arguments modestes et précis, d'une certitude mobile, humaine. C'est une étrange façon de se sauver du préjugé que le sophisme.

F. Rauh.

LA PENSÉE SANS IMAGES

J'ai voulu profiter du dressage à l'introspection que deux enfants avaient reçu pendant les expériences de psychologie dont j'ai publié une partie ici même[1] pour leur demander des renseignements sur le rôle joué par l'image dans l'idéation. C'est là une question assez subtile et il est curieux de l'étudier en collaboration avec des personnes qui sont tout à fait étrangères à la psychologie des traités. La difficulté principale est de distinguer entre la pensée et la représentation ou image, ou entre l'*idéation* et l'*imagerie*[2]. Or, c'est sur ce point que j'ai fait porter mon investigation; je me suis attaché à déterminer quelle relation existe entre ce qu'on pense et ce qu'on représente, et de quel secours est l'image pour la pensée. C'est la pensée que je prends comme point de départ dans cette étude; je cherche à la définir d'après tout ce que mon sujet m'en apprend; puis, cette pensée une fois définie, je cherche dans quelle mesure des images ont concouru à sa formation. Allant de suite aux extrêmes, je me demanderai : peut-on penser sans images? Cette question concise se subdivise en deux questions secondaires : ou la pensée peut n'être accompagnée d'aucune espèce d'image appréciable; ou bien la pensée peut être accompagnée de certaines images, qui sont insuffisantes pour l'illustrer complètement.

Images qui succèdent à l'audition d'un mot.

Il est possible qu'à l'audition d'un mot une pensée précise se forme sans être accompagnée d'aucune image appréciable; mes

1. Voir *Revue Philosophique*, oct. 1902, « Le vocabulaire et l'Idéation ». Toutes ces questions et beaucoup d'autres relatives à l'idéation, à la pensée abstraite, et à la psychologie individuelle seront reprises dans une étude d'ensemble qui paraîtra bientôt sous le titre de « Étude expérimentale de l'intelligence ».

2. C'est intentionnellement que j'oppose ces deux termes d'idéation et d'imagerie, que tant d'auteurs ont confondus; par idéation, j'entends largement tous les phénomènes de pensée; l'imagerie a un sens plus restreint; elle est une représentation sensible soit d'un objet, soit d'un mot; dans le texte, je parle exclusivement de l'imagerie sensorielle et je laisse de côté l'imagerie verbale.

deux sujets me l'ont déclaré, sans hésiter, et spontanément, et à plusieurs reprises. Pour bien comprendre la portée de cette affirmation, il faut donner quelques éclaircissements. Nous avons vu dans d'autres expériences que lorsqu'une personne entend un mot, il y a un court moment où ce mot est compris, sans donner lieu à une image. De même, il suffit de lire rapidement des mots comme *maison*, *bêche*, *cheval*, pour s'apercevoir qu'on peut comprendre ce qu'ils signifient, mais ne pas les appliquer à des objets précis, et ne rien imaginer. Ce sont là des pensées sans images. Dans les expériences et observations que je vais décrire, le cas est différent et beaucoup plus intéressant. Il ne s'agit plus d'une pensée vague et indéterminée, comme précédemment; le mot n'est pas compris, il est appliqué à un objet défini, cet objet est comme désigné par un geste mental; c'est monsieur un tel, ou c'est le clocher de tel village : on pense à cet objet, et quelquefois même on a cherché volontairement à s'en donner une image; mais l'image n'est pas venue.

Je cite un exemple; il m'est fourni par Armande, une des deux fillettes qui a, bien plus souvent que sa sœur, cette stérilité d'images après une recherche volontaire. Je lui dis le nom de *Firol*; c'est le nom d'une personne bien connue, que nous avons eue comme domestique pendant six ou sept ans, et qu'on revoit de temps en temps, cinq ou six fois par an. Armande, après quelque effort pour se représenter Firol, abandonne et dit : « Ce ne sont que des pensées, je ne me représente rien du tout. Je pense que Firol était ici (à demeure dans notre maison) et que maintenant elle est au Val d'Avon (endroit où elle et son mari viennent de louer une maison), mais je n'ai pas d'image. J'ai pensé à avoir une image, mais je n'en ai pas trouvé. » Je répète qu'il y a eu là une pensée particulière, bien individualisée; la pensée s'est fixée sur une personne connue, on a pensé à certains détails de l'existence de cette personne, à son changement d'habitation et de condition; mais on n'en a pas eu l'image.

Autres exemples d'Armande : *Tempête*. « Oh! je ne peux me représenter! comme ce n'est pas un objet, je ne me représente rien. Cette fois j'ai fait un effort, mais je n'ai pas pu. » — *Favori*. « Oh! ça ne me dit rien du tout. Je ne me représente rien du tout. Les mots qui veulent dire plusieurs choses, je ne peux pas me les représenter. Je me dis que ça veut dire tantôt une chose, tantôt une autre. Alors, pendant que je cherche... aucune image ne vient. »

J'emprunte les autres exemples à Marguerite. Je lui dis le mot *Bouquin*, qui est le nom d'un ancien voiturier de S..., petit vil-

lage de Seine-et-Marne. Elle répond, après quelques secondes de réflexion : « Je ne me suis rien dit. J'ai vu tes livres (cela se passe dans mon cabinet de travail), j'ai pensé très vaguement, car le son se répétait tout bas, au loueur de voiture de S.... Je ne me le suis pas représenté. J'ai pensé surtout au son de son nom. Ça m'a paru plus foncé que les volumes là. D. As-tu eu quelques réflexions sur ce voiturier? R. J'ai eu un peu l'impression qu'il demeurait dans une maison reculée, pas tout à fait sur la route, et que c'était sombre par là ». Ainsi, Marguerite a eu une pensée spéciale relative à un individu connu, mais elle ne s'est pas représenté l'individu, bien qu'elle ait pensé vaguement que sa demeure est sombre et en retrait par rapport à la route. C'est donc une pensée sans image sensorielle.

Marguerite a eu parfois une image en retard. Je lui dis le mot *Clocher*. Elle me répond qu'elle pense au clocher de l'église de M.... L'a-t-elle vu? Oui, mais un temps appréciable après y avoir pensé : « Je l'ai vu, dit-elle, à force d'y penser ».

Dans les exemples précédents, nous avons voulu surtout montrer que la pensée sans image était possible; mais l'absence complète d'image est assez rare, chez nos deux fillettes, dans des expériences dont le but avoué est de provoquer des images. Ce qui se produit bien plus souvent, ce sont des défauts de concordance entre la pensée et l'image. Ici, les exemples abondent et sont extrêmement variés. D'ordinaire, la pensée est plus vaste, plus compréhensive : on pense à l'ensemble, et l'image ne se réalise que pour une partie; cette partie peut être importante; parfois elle n'est qu'accessoire.

Exemple donné par Marguerite : je dis le mot *Ficelle*. « D'abord j'ai vu vaguement un bout de ficelle jaune; puis je me suis dit : quelqu'un de ficelle. Mme X est très ficelle... et j'ai vu Mme X. D. Tu as dit cette parole avant de la voir? R. Je n'en sais rien du tout ».

Dans cet exemple, on a pensé à un trait de caractère, le « caractère ficelle », mais on n'en a pas eu l'image; la pensée a été plus complète que l'image.

Autre exemple de pensée dépassant l'image. Je dis le mot *Cerbère*. « D'abord, répond Marguerite, j'ai vu ce mot-là sur un fond doré... J'ai répété ce mot tout bas, et j'ai entrevu la forme d'une grosse femme dont David Copperfield parlait dans la scène avec Stefford et la petite naine (souvenir d'un roman de Dickens). D. T'es-tu représenté le roman, la petite naine, etc.? — Non, pas du tout. Ce doit être une pensée. J'ai entrevu une grosse femme, et je *savais* que c'était ce roman-là, je ne me suis pas dit en paroles que c'était le roman de David Copperfield. Je le savais sans me le dire. »

C'est surtout dans l'idéation d'Armande qu'on rencontre des cas où l'imagerie n'est pas adéquate à l'idéation. Sans aller jusqu'à dire qu'Armande pense une chose et s'en représente une autre, on peut citer un grand nombre de ses pensées pour lesquelles les images se sont développées à côté. Je prononce le mot *Éléphant*. Elle visualise l'embarcadère des enfants au Jardin d'Acclimatation pour monter sur l'éléphant; mais le pachyderme est absent ; il est représenté par son nom, qu'Armande voit écrit (image visuelle typographique). Une autre fois, je lui dis le nom de *Clau*, femme de chambre bien connue. Elle dit : « Je me représente l'appartement de B. M. (où se trouve cette personne) près de la porte de la salle à manger; seulement je ne me représente pas Clau; je pense à elle sans me la représenter. » L'accessoire est visualisé, le principal ne l'a pas été. Je lui dis le mot *Côtelette*. Elle se représente une course à bicyclette pour aller chercher les côtelettes du déjeuner; c'est un souvenir, dans la vision duquel figure un angle de rue et le mur rouge de la boucherie; mais la côtelette n'a pas été représentée. Une autre fois, elle est amenée à penser à nos voisins, qui habitent une propriété avec grand jardin; elle ne se les représente pas, elle se représente seulement leur jardin, et ils n'y sont pas. Une fois sur quatre, Armande a de ces *ratés* d'image; c'est comme quelqu'un qui, tirant à la cible, touche à côté. Ce fait bien particulier, qui se rencontre parfois chez Marguerite, mais bien plus rarement, tient sans doute à ce que l'imagerie sensorielle d'Armande évolue très rapidement, et presque indépendamment de sa volonté. Nous avons vu du reste qu'elle se plaint d'être sans cesse obligée de lutter contre ses distractions. Marguerite est bien plus habile à diriger l'image. Dans d'autres circonstances, la nature même de l'image diffère de la nature de la pensée, bien que la différence ne soit pas assez grande pour faire un contre-sens. Le cas est un peu compliqué. Je dis à Armande : *Cerbère*. Elle répond : « Je me représente les récits de l'Histoire grecque, j'y pense plutôt. D. A quoi as-tu pensé? R. Je me suis représenté les enfers. J'ai vu un chien qui devait être probablement Cerbère, devant une porte de grotte. D. Pourquoi as-tu eu cette image? R. Parce que les enfers sont gardés par un chien à vingt têtes qui s'appelle Cerbère. D. As-tu vu les vingt têtes? R. Non, il n'avait même pas de tête, ou c'est trop vague. Je ne me rappelle pas lui en avoir vu. » On remarquera avec intérêt la différence qui existe entre l'image et le souvenir d'érudition qui l'a soufflée. L'enfer est devenu une grotte et le cerbère a pris les proportions plus modestes d'un chien sans tête.

Le désaccord entre l'idéation et l'imagerie est encore plus net

dans cet autre exemple. Je dis le mot *Ficelle*. Armande, après un moment, répond : « Je ne sais pas pourquoi, je me représente la route de F..., ça n'a aucun rapport. D'abord je pense un peu au mot ficelle, je m'y habitue. Puis cette image (la route de F...) qui apparaît, et qui est chassée par d'autres pensées.... Je suis toute étonnée de la voir ». Une autre fois, les mots : « petite pluie abat grand vent » donnent l'image de la route de F..., mais sans pluie. Dans ces deux derniers cas, la différence est si grande que cela devient une autre pensée.

Il va sans dire que pour démontrer la possibilité d'une indépendance entre la pensée et l'image, j'ai analysé des exemples un peu exceptionnels; la règle n'est pas l'incohérence de l'image, mais bien sa concordance avec la pensée.

Nous venons d'étudier des imageries incohérentes.

Les auteurs ont publié quelques bizarreries d'imagerie qui se rapprochent des précédentes, sans être absolument équivalentes; ce sont des cas d'imagerie symbolique; je leur donne ce nom parce qu'il existe une association constante entre une pensée et une image disparates. L'incohérence d'imagerie devient du symbolisme quand elle prend une forme constante. Citons des exemples :

Sidgwick, cité par Ribot (*Évolution des idées générales*, p. 143) assure que lorsqu'il raisonne sur l'économie politique, les termes généraux ont pour concomitants des images souvent bizarres comme celle-ci : valeur = l'image vague et partielle d'un homme qui pose quelque chose sur une échelle. Une dame que je connais m'a avoué avec grand'peine qu'elle a deux images bizarres, toutes deux pour des noms propres : l'une est l'idée d'un corps froid, boueux, grisâtre, indissolublement lié au prénom Alfred; l'autre est l'image d'un moulin, liée au nom Duval. L'origine et l'explication de ces images n'a pas pu être reconnue; la personne sait seulement que ce sont des représentations de date très ancienne. J'ajouterai que cette dame a des traces d'audition colorée et un développement exceptionnel de la mémoire des chiffres (dates, numéros d'adresses, etc.). Récemment, un auteur américain, Bailey, a cité (*Amer. J. of Psychol.*, XII, oct. 1901, p. 80-130), après une étude sur plusieurs personnes, un grand nombre de cas pareils. Chez l'une d'elles, le mot *au-dessus* donne toujours l'image visuelle d'un abîme. A une autre le mot *froid* donne toujours le souvenir d'une peinture de sa classe de géographie représentant une scène arctique. Ces représentations ne sont pas sans analogie avec celles qu'on a désignées sous le nom de schèmes et de personnifications, et dont on trouvera un grand nombre cités dans le remarquable

ouvrage de Flournoy sur les Synopsies [1] et dans le livre plus récent de Lemaître [2]. Ce dernier a donné de très nombreux exemples de symboles graphiques correspondant à l'idée de villes, ou de cours d'eau.

Ce genre d'imagerie est peut être plus fréquent qu'on ne le pense. Beaucoup de personnes le possèdent, sans en avoir le soupçon, parce qu'elles n'en ont pas reconnu la véritable nature; ce sont des événements qui appartiennent à la vie intime et dont on n'a pas l'occasion de parler, parce qu'ils n'ont pas d'intérêt pratique; il en est de ceux-là comme de l'audition colorée par exemple. Le principal caractère de ces représentations, c'est qu'elles sont involontaires; soit qu'elles nous poursuivent constamment comme des obsessions ou qu'elles surgissent seulement à notre appel lorsque nous en avons besoin, dans tous les cas, nous avons le vague sentiment qu'elles se sont construites en dehors de notre volonté, et que nous ne pouvons pas les modifier.

Images qui succèdent à l'audition d'une phrase.

J'ai fait déjà la remarque que si on demande au sujet de se former une image après avoir entendu un mot, on le place dans des conditions favorables au développement des images; rien ne prouve que les images jouent un rôle aussi important dans la pensée qui se développe naturellement, sans souci spécial d'introspection, par exemple lorsque nous lisons un ouvrage, ou que nous écoutons une conversation.

Voilà une première objection à opposer à l'étude expérimentale de l'idéation faite avec des mots. Il y a une autre objection, bien plus grave; c'est que l'on ne sait pas au juste si et comment le mot dit par l'expérimentateur a été compris par son sujet. Lorsqu'on fait des expériences consistant à dire des termes généraux et qu'on s'enquiert de l'idée que le sujet s'est formée après avoir écouté ce qu'on lui dit, on admet implicitement, sans même se poser la question, que le sujet, en recevant ce terme général, a eu une pensée générale; ce n'est pas tout à fait prouvé, quoique ce soit possible. Il est possible aussi que le sujet n'ait pas fixé son attention sur le mot, n'en ait pas pénétré profondément le sens, mais que, glissant rapidement, il soit allé de suite à l'image, car c'est l'image qu'on lui demande d'expliquer. Pour parer à cette objection, qui théorique-

1. Flournoy, *Des phénomènes de Synopsie*, Paris, 1893.
2. Lemaître, *Audition colorée et phénomènes analogues observés chez des écoliers*, Paris, 1901.

ment me paraît être assez grave, — en pratique, j'ignore ce qu'elle vaut, — il faudrait faire l'expérience sans que personne sût que c'est une expérience : dire des mots d'un ton naturel, attendre qu'ils soient compris, puis, aussitôt après, questionner sur les images; s'il est possible de réunir ces conditions, on serait certain que le sujet n'a pas eu la préoccupation de courir après des images, et qu'il a pris le temps de réaliser le sens de ce qu'on lui disait. C'est là une expérience à double face; c'est, face au sujet, l'observation d'un phénomène spontané qui se développe avec sa liberté naturelle d'allure; c'est, face à l'expérimentateur, une expérience qui a le mérite de la précision, et cet autre mérite de répondre à une question importante. Mais on ne peut pas prononcer des mots isolés, comme nous l'avons fait jusqu'ici, sans donner l'éveil aux personnes. J'ai réussi à ne pas les mettre en garde, en leur adressant quelques demandes simples ou des paroles quelconques relativement à des affaires de vie courante et familière; puis, dès que je m'apercevais que la phrase, toujours très simple, avait été comprise, je m'empressais de poser à brûle-pourpoint la question importante : Avez-vous eu une image, et laquelle? Il m'a fallu beaucoup de ruse pour ne pas donner l'éveil sur mes intentions ; c'était en général au cours d'une autre expérience que, d'un ton naturel, sans me presser, je disais la phrase évocatrice.

Beaucoup de phrases, quoique comprises, ne produisent aucune image appréciable; d'autres donnent lieu à des images incomplètes, fragmentaires, qui illustrent une des parties de la phrase seulement, par exemple un nom d'objet familier; aucune n'a fait jaillir une image assez complète pour comprendre le sens de la phrase entière. C'est peut-être une des expériences qui démontrent le mieux le contraste entre la richesse de la pensée et la pauvreté de l'imagerie.

Citons d'abord des pensées sans images. Je dis à Armande, à la fin d'une conversation à bâtons rompus : « Bientôt, on va partir pour S...! » et j'ajoute : « Quelle image? » Armande réplique : « C'est simplement le son que j'entends. Je ne me représente rien. Il faut que je n'aie plus rien à penser pour que je me représente des images. » Cependant elle a parfaitement compris ce que je viens de dire. Autre exemple : Je lui adresse cette phrase, amenée par d'autres réflexions : « Avez-vous fait beaucoup de progrès en allemand cette année? » — Armande réplique en riant : « Plus, toujours, qu'avec Ber, » réponse qui implique une comparaison avec les progrès faits l'année précédente, par une méthode toute différente. Je demande les images. Armande répond : « C'était trop court; je n'ai

eu que le temps de penser. Les images ne sont pas venues. » Armande abonde en phrases sans images : presque toutes sont dans ce cas, et elle donne toujours la même explication : elle n'a pas le temps de former des images quand elle se borne à comprendre le sens d'une phrase. Cependant elle a eu quelques phrases avec images incomplètes. Ainsi, je dis : « Je donnerai la leçon après-demain vers dix heures. » L'image formée est celle-ci : « je me suis représenté la salle à manger, et Julie cousant près de la fenêtre, parce qu'elle y sera mercredi. » Pour comprendre cette réponse très concrète, il faut savoir que la leçon se donne habituellement dans la salle à manger, et que Julie, une couturière, doit venir y travailler après-demain. C'est ce tableau qui est visualisé. La leçon n'y figure pas. Bien souvent, d'ailleurs, la visualisation ne porte que sur le décor des choses; et cela se comprend; le décor est matériel, immobile, stable, plus facile à visualiser qu'une action.

Il arrive quelquefois aussi que Marguerite, en écoutant la phrase que je lui adresse, ne se forme aucune image, ou plutôt, elle est incapable de me dire l'image qu'elle a eue, parce qu'elle n'y a pas fait attention, et elle ne sait pas au juste si elle a eu une image ou non. Dans sa forme négative, cette réponse est déjà intéressante; car il s'agit de phrases que Marguerite a pensées il y a à peine deux ou trois secondes, quand je pose la question image. Donc, si réellement elle a oublié les images, c'est que celles-ci sont de leur nature très fugaces. Armande nous avait déjà averti, d'ailleurs, qu'elle oublie très vite les images, bien plus vite que les réflexions. Les images de Marguerite correspondent seulement, c'est la règle, à une partie de la phrase. Je lui dis un jour avec conviction, après avoir parlé de la mort de notre chien : « C'est triste, tous les animaux meurent, tous sans exception. » Je laisse passer dix secondes, puis je demande brusquement : Quelles images? Marguerite sursaute, elle déclare qu'elle n'a rien imaginé; c'est sa première réponse; puis à la réflexion, elle découvre une petite image insignifiante, un insecte noir, immobile, recroquevillé.

Un autre jour, je lui dis : « Vous avez fait beaucoup de progrès en allemand, cette année? » Elle répond : « Oh! nous savons bien construire, maintenant. Beaucoup mieux! » Je demande des images : « Je ne crois pas (en avoir eu , attends... Peut-être j'ai entrevu notre maîtresse d'allemand. Mais je ne suis pas sûre... J'ai pensé à des phrases. J'ai vu quelques lettres, il me semble bien, mais c'est vague. » Mettons bout à bout l'image des lettres et l'image du professeur, cela ne reconstitue pas du tout le sens de la phrase que j'ai prononcée; il n'y a dans ces images aucun enchaînement, rien qui

ressemble même à une pensée. Je lui dis à un autre moment, pensant avec raison la faire revenir sur une idée fort agréable : « Départ dans quinze jours pour S...! » Je demande les images. Elle répond : « J'ai vu les mois et toute la série des jours en numéros. Ils avaient une forme de serpent : de 1 à 20, en ligne droite verticale, puis ils montent vers la gauche, jusqu'à 30 ou 31. J'ai vu la moitié droite de la colonne, qui était grise, et je ne savais pas pourquoi c'était juin. D. Tu n'as pas vu S...? R. Non, pas du tout. » Ainsi, elle comprend la phrase, qui signifie un voyage prochain à S...; au moyen d'un schème (et c'est la première fois que j'apprends qu'elle en a un), elle visualise très approximativement la date du départ pour la campagne, mais elle ne se représente ni le voyage, ni le pays, ni la pensée abstraite du départ. Si comme documents on n'avait que les images, il serait impossible, en vérité, de reconstituer le sens de la phrase.

Une autre fois encore, je surprends Marguerite qui regarde la pendule, en s'écriant avec un peu d'anxiété : « Oh mon Dieu, c'est la leçon à onze heures! » Voilà bien une parole naturelle, et tout à fait sentie. Je lui demande brusquement quelles images elle a eu. Elle me le dit, et je note ses paroles textuelles.

« J'ai pensé au *Misanthrope* : j'ai vu le mot vaguement dans une teinte grisâtre... et j'ai vu la *physique* : un petit paragraphe avec un numéro... indistinctement... j'ai un peu vu la salle à manger, j'ai entrevu Armande à son pupitre, puis j'ai un peu vu le petit salon. »

Pour expliquer ces images, j'ajoute brièvement qu'il y avait au programme une leçon de physique et un passage du *Misanthrope*, et que la leçon se donne dans la salle à manger ou au petit salon. Je demande ensuite à Marguerite de me dire toutes les pensées qu'elle vient d'avoir. Elle fait facilement la distinction entre ses pensées et ses images et me répond sans hésiter : « J'ai pensé de te demander de me renvoyer (du cabinet où je l'avais appelée pour des expériences) pour que je puisse aller repasser pour la leçon, parce que j'aurais peur de ne pas être prête. Puis j'ai pensé à Armande qui m'avait dit : Mon Dieu! est-ce que c'est la leçon ce matin! Pour le *Misanthrope* j'ai pensé que je ne le savais pas, pas du tout même. Pour la *physique*, je ne suis pas sûre de ce que j'ai pensé. J'ai pensé aussi que j'avais bien peu de temps ».

Ces mots, comme on peut voir, traduisent beaucoup mieux la pensée que des images fragmentaires du *Misanthrope* ou d'une page de physique.

Lorsque la personne en expérience sait d'avance qu'il faudra traduire en images la phrase qu'on entend, les images sont plus abon-

dantes et plus précises. C'est un moyen d'en donner à Armande, qui, spontanément, n'en a pas beaucoup. Je lui dis la phrase suivante, après l'avoir avertie qu'elle devra me décrire ses images : « Un coup de vent a emporté la toiture de la maison. »

Au bout de 7 secondes, elle répond : « Je vois comme image le coin de la rue Fouquet et de la rue Nationale; seulement, ce n'est pas le toit, c'est le grillage que le vent a enlevé ». Image en partie inexacte, maladresse de tir. Un autre exemple est curieux par ses sous-entendus. La phrase suivante : « Sa barbe de bouc était jaune-fauve, » après 10 secondes de méditation, amène cette réponse d'Armande : « Je me représente des bois avec une petite cahute. C'est un récit dans *Gil Blas*. » Étonné de la discordance vraiment comique entre ce que je suggère et ce qu'on me répond, je demande : « Où est la barbe? R. Il n'y en a pas. Seulement dans cette cahute habitait un vieux mendiant avec une barbe jaune. D. tu l'as vu? R. Non. » Qu'on se rende compte de tout ce qui n'a pas figuré en image dans cette pensée! Le souvenir du roman de *Gil Blas*, le souvenir d'une certaine description, un mendiant avec une barbe jaune, qui était postiche, etc. L'image n'a été qu'une partie toute petite de cette pensée, et pas la plus importante.

Les images d'un récit spontané.

Je demande à mes deux sujets de me dire ce qu'ils feraient s'ils pouvaient rester trois heures à S..., seuls, avec la liberté complète de leurs actions. Cette question les intéresse un peu; elle leur est posée pendant une expérience, et mes sujets savent bien que c'est une expérience; mais ils ne se doutent pas que je vais leur demander les images qui leur ont apparu. Le récit d'invention est donc fait sans souci appréciable d'une introspection postérieure. Armande, un peu lasse d'une longue course-corvée qui a pris une moitié de la journée, me donne un développement assez bref. Voici ce qu'elle dit, et ce que j'écris sous sa dictée aussi vite que je le puis (3 juin 1902).

Récit parlé d'Armande. « D'abord nous visiterions la maison Bre...; on peut au moins rester une demi-heure. Ensuite, nous irions dans la maison M. pour prendre la bicyclette. Nous ferions un tour dans le pays, dans S..., nous suivrions le trolet jusqu'à Fontainebleau. »

Aussitôt après, je lui demande les images qu'elles a eues. Ces images sont forts simples, elles se réfèrent seulement aux lieux où se passe la scène. C'est une visualisation du cadre, rien de plus : « J'ai eu une image de notre jardin. Puis la rue Fouquet, avec nous

en bicyclette. Puis S..., la rue Nationale, puis la forêt, la maison du garde, la Madeleine, puis près du petit pont. » Il me semble que cette scène d'images illustre la pensée à peu près aussi sommairement que cinq images dans un livre illustrent vingt pages de récits de voyage. Mais je n'ai pas fait assez de questions minutieuses à Armande, et je ne puis pas me rendre compte exactement de ce qu'elle a pensé. Voici l'expérience avec Marguerite; elle est beaucoup mieux faite (4 juin 1902). Je donne d'abord le récit parlé de Marguerite, puis la description parlée de ses images, et enfin l'énumération de ses réflexions. C'est dans cet ordre que l'étude a été faite.

Récit parlé de Marguerite. « Eh bien, en arrivant, nous nous habillerions en costume de bicyclette et nous ferions une promenade, si nous étions libres d'aller où nous voudrions. Trois heures, on ne peut pas faire grand'chose... nous irions voir A. (une amie) à M. ».

Images de Marguerite. « Je les dis en gros, parce que je n'étais pas prévenue. Je me suis représenté notre rue Fouquet, puis la route de F.... Quand j'ai dit que nous mettrions nos costumes de bécane, j'ai vu nos robes et nos ceintures comme si nous les avions déjà, c'est sur Armande que je les ai vues. Puis, j'ai vu un peu le village en ensemble, je me suis représenté l'emplacement plutôt que les personnes. J'ai vu la route de la table du Roi à M..., mais c'est drôle, je ne me suis presque pas représenté les bicyclettes. J'ai aperçu la ville de M... et Irma (une amie), une jeune fille en noir, pas très distinctement... j'ai vu une petite rue assez sombre, avec bâtiment grisâtre... puis j'ai entrevu la figure d'A. (une amie). J'ai encore eu l'image de Fontaine-le-Port, tel qu'on le voit en étant sur le pont, et en regardant la montée. »

Pensées et réflexions de Marguerite. « Je me suis dit : peut-être que je pourrais faire arranger ma machine chez Cavagnac (loueur de bicyclettes)... seulement ce ne serait pas une partie de plaisir. Je me suis dit que peut-être nous pourrions aller voir Mme Lelu, Mme Lécuyer et Mme Brunet. Je me suis dit que ce n'était pas très intéressant pour l'emploi d'une journée. Je pensais toujours à une promenade à bicyclette. Je me suis dit encore : Peut-être pourrions-nous aller à B... ou à N..., mais c'était un peu loin pour si peu de temps. Alors, j'ai pensé à M... et à I..., parce que je sais qu'elle y habite... et puis je me suis dit que d'aller voir Irma à M..., ce n'était pas très agréable; puis j'ai pensé à A... dans sa pension... et j'ai même pensé qu'il faudrait que nous allions un jour où l'on puisse la voir. Cela m'a même un peu gênée, mais j'ai passé par là-dessus. Je me suis dit : on ne nous laisse pas sortir seules dans la forêt. A propos de N..., j'ai pensé que dans notre dernière

excursion nous n'étions pas allées avec Armande, et que ce serait amusant de le lui montrer ».

Cet exemple de promenades à bicyclette se prête très bien à un développement d'images, car, dans une promenade, il y a beaucoup à voir, et les images rapellent surtout les perceptions visuelles. Cependant on a pu remarquer quel nombre considérable il y a eu de réflexions sans images.

Conclusions et hypothèses.

Je me suis efforcé, dans tout ce qui précède, de supprimer les considérations théoriques, et d'exposer seulement des expériences précises et détaillées. En ces matières, on a beaucoup trop théorisé et schématisé, et il est utile de substituer au raisonnement compliqué et à la théorie travaillée quelques observations pures et simples, même naïves, données sans apprêt, et qui n'ont qu'un mérite, celui d'être prises d'après nature. Ce qui ressort avec évidence de ces observations, c'est que chez certains sujets comme les nôtres, l'image n'a pas le rôle primordial qu'on s'est plu à lui attribuer. Nos sujets ne me paraissent pas être des personnes exceptionnellement dépourvues d'images. Si Armande, comme nous le verrons plus tard, a des images assez faibles, — et encore, je les crois plus nettes que les miennes, — en revanche Marguerite visualise avec beaucoup de netteté, et elle nous assure que certaines de ses représentations sont aussi intenses que la réalité. Je crois donc que, comme pouvoir d'imagination, elle est au-dessus de la moyenne; et elle représente assez bien ce qui doit se passer dans l'esprit d'un bon visualisateur.

Nous pouvons conclure, par conséquent, que l'image n'est qu'une petite partie du phénomène complexe auquel on donne le nom de pensée; la facilité qu'on éprouve à décrire l'image mentale, et sans doute à la comprendre par la comparaison un peu grossière qu'on en a fait avec une image enluminée d'Épinal, est ce qui a fait illusion sur son importance. C'est la psychologie de Taine, si belle dans son outrance, qui a popularisé parmi nous cette idée que l'image est une répétition de la sensation, et qu'on pense avec des images. Puis, ce sont les remarquables études cliniques de Charcot sur l'aphasie qui ont montré la distinction à faire entre les images visuelles, auditives, motrices, et ont encore accru l'importance de l'image en psychologie.

Cette étude des images est devenue une des plus perfectionnées de la science française. Taine et ceux qui les ont suivis ont eu

raison de mettre en pleine lumière l'élément sensoriel de la pensée; car cet élément existe. Pareillement Charcot a rendu service en montrant la multiplicité des variétés d'images mentales, ce qui frayait d'avance les voies à la psychologie individuelle.

S'il m'est permis de me citer après ces grands noms, je rappellerai que dans ma *Psychologie du raisonnement*, j'ai essayé de montrer que le raisonnement conduit à une vision intérieure des choses sur lesquelles on raisonne, vision qui se construit grâce aux propriétés inhérentes aux images mentales. Je suis donc loin d'être hostile aux théories qui accordent de l'importance aux images mentales; seulement, il me semble qu'on ne doit pas aller trop loin.

Trop matérialiser la pensée, c'est la rendre inintelligible. Penser n'est pas la même chose que de contempler de l'Épinal. L'esprit n'est pas, à rigoureusement parler, un *polypier d'images*, si ce n'est dans le rêve ou dans la rêverie; les lois des idées ne sont pas nécessairement les lois des images, penser ne consiste pas seulement à prendre conscience des images, faire attention ne consiste pas seulement à avoir une image plus intense que les autres. Nous avons constaté — et je crois bien que ce sont là des faits dont il est impossible de douter — que certaines pensées concrètes[1] se font sans images, que dans d'autres pensées l'image n'illustre qu'une toute petite partie du phénomène, que souvent même l'image n'est pas cohérente avec la pensée; on pense une chose et on s'en représente une autre.

Voilà notre conclusion précise et démontrée; qu'il me soit permis d'aller un peu plus loin, et de terminer cet article par une hypothèse; je me suis donné à moi-même une explication du mécanisme de la pensée; je veux la résumer ici, en la séparant bien nettement de ce qui précède.

Il me semble difficile de supposer que l'image — j'entends l'image sensorielle, dérivée des perceptions des sens — puisse être toujours coextensive à la pensée. La pensée se compose non seulement de contemplation, mais de réflexions; et je ne vois pas bien comment la réflexion pourrait se traduire en images, autrement que d'une manière symbolique. Dans nos observations précédentes, l'image était presque toujours visuelle, et elle ne mirait presque toujours que des objets matériels; elle n'a jamais représenté un rapport. J'ai peine à comprendre qu'on puisse trouver en images mentales l'équivalent de cette pensée si simple exprimée par Marguerite : je

1. J'étudierai dans une autre occasion la relation de l'image et de la pensée abstraite.

vais être en retard pour la leçon! Je m'imagine volontiers quelqu'un qui court, ou une élève affairée qui regarde avec désolation son livre, mais ce n'est là que du symbolisme; comprendre, comparer, rapprocher, nier, sont, à proprement parler, des actes intellectuels, et non des images.

C'est surtout le langage intérieur qui exprime bien les démarches de notre pensée; si les mots sont inférieurs en un certain sens aux images, comme aux perceptions, car ils sont loin d'en exprimer toutes les nuances, — la description la plus minutieuse d'un caillou n'épuisera jamais tout ce qu'on y peut discerner, — en revanche les mots expriment beaucoup mieux, avec toutes les ressources de la syntaxe, les liaisons de nos idées[1].

Conséquemment, on a pu supposer que dans les parties où elle se passe d'images, la pensée se compose essentiellement de langage intérieur, elle est un monologue. C'est ce qu'a supposé et dit comme en passant William James, ce grand psychologue intuitif qui a si profondément étudié le mécanisme de la pensée. Lui aussi il a été frappé de constater quelle petite part l'image prend dans la pensée[2], bien qu'il soit arrivé à cette conclusion surtout par des raisonnements théoriques, et rarement par des observations; c'est la seule critique que je puisse faire à son beau chapitre sur « The Stream of Thought ». Citant l'observation curieuse d'un de ses amis qui peut raconter le menu de son repas, et ce qu'il y avait sur la table, parce qu'il le *sait*, et sans rien visualiser de la table et des plats, il suppose que cette description se fait uniquement en mots, et que les mots sont, dans ce cas particulier, les substituts des images absentes[3]. Il donne cette interprétation sans insister. S'il avait examiné la question un peu plus longuement, un esprit fin comme le sien se serait aperçu que l'explication est tout simplement impossible. A moins de supposer que le convive a appris par cœur le menu de son repas, et le récite mentalement de mémoire, il faut bien admettre qu'il a d'abord eu la pensée de chaque plat, avant d'en penser le mot; la pensée doit nécessairement précéder le mot. On peut faire la même remarque à propos de beaucoup des observations que nous avons recueillies.

Rappelons quelques exemples. Armande, à qui j'ai dit le nom de

1. L'image, comme la sensation, est ce qui réfléchit le mieux le monde extérieur; le langage, au contraire, est ce qui réfléchit le mieux la logique de la pensée; et je crois qu'il serait utile de faire cette distinction-là quand on étudie le rôle du mot dans la pensée.

2. *Psychology*, I, 472.

3. *Id.*, I, 265, et II, 58.

Fanny, pense à cette personne, elle pense que cette personne n'est plus ici (chez nous), mais a changé de domicile; elle a donc une pensée assez complexe, qui se rapporte à Firol, à son domicile, à son existence; cette pensée, de quelle nature est-elle? D'une part, elle est dépourvue d'images sensorielles, — Armande dit qu'elle ne se représente rien; d'autre part, si, en réalité, elle s'exprime par des mots, ce qui suppose des images verbales, il est bien certain que les images verbales ne sont qu'une expression de la pensée déjà amorcée; la pensée est antérieure; pour qu'Armande me dise ou se dise que « Firol n'est plus ici mais ailleurs », pour qu'elle trouve cette phrase, il faut qu'elle ait eu d'abord la pensée correspondante, si atténuée que soit cette pensée. Ainsi, c'est une pensée qui se forme sans images, et même sans images verbales. Voilà le point important. De même, il faut admettre que bien des réflexions qu'une personne fait spontanément supposent une pensée antérieure aux mots qui l'expriment, une pensée dirigeant les mots et les organisant. Ceci soit dit sans diminuer en rien l'importance du mot, qui doit singulièrement influencer, par choc en retour, la nature de la pensée. Je suppose que le mot, comme l'image sensorielle, donne de la précision à la pensée, qui, sans ces deux secours, celui du mot et celui de l'image, resterait bien vague.

Je suppose même que c'est le mot et l'image qui contribuent le plus à nous donner conscience de notre pensée; la pensée est un acte inconscient de l'esprit, qui, pour devenir pleinement conscient, a besoin de mots et d'images. Mais quelque peine que nous ayons à nous représenter une pensée sans le secours des images — et c'est pour cette raison seulement que je la dis inconsciente — elle n'en existe pas moins ; elle constitue, si l'on veut la définir par sa fonction, une force directrice, organisatrice, que je comparerais volontiers — ce n'est probablement qu'une métaphore — à la force vitale, qui, dirigeant les propriétés physico-chimiques, modèle la forme des êtres et conduit leur évolution, en travailleur invisible dont nous ne voyons que l'œuvre matérielle.

ALFRED BINET.

SUR LE SEUIL DE LA VIE AFFECTIVE

Si la psychologie de l'enfant était plus avancée, elle nous permettrait de trouver pour toute question importante de la psychologie normale le fait décisif et « crucial ». Malheureusement il est loin d'en être ainsi. Les observateurs les plus désintéressés des enfants n'échappent pas aux petites illusions de la paternité; car, étant donné que la question porte sur les tout premiers temps de la vie et que les accoucheurs ou les gardes d'hôpital ne sont pas, à l'ordinaire, des psychologues, la plupart des observations sont faites sur quelques enfants seulement et ensuite sur les enfants mêmes de l'observateur. Cette étude réclame une telle continuité et une telle minutie que les auteurs s'estiment très heureux de suivre un seul sujet avec quelque fruit. La psychologie de l'enfant est par excellence monographique [1]. D'autre part la méthode ne peut être ici que physiologique, objective, et, comme telle, elle réclamerait la mesure expérimentale. Mais l'incertitude et la pauvreté des résultats obtenus par ses procédés sur les adultes doit nous mettre en défiance à son égard, et il faut convenir que l'organisme du nouveau-né et de l'enfant en bas âge échappe aux appareils enregistreurs. On ne saurait donc trop se prémunir contre l'interprétation *littéraire* des faits, conséquence naturelle, sinon fatale, de la simple description.

Toutefois, sur certains points de la vie de l'enfant, — par suite de leur importance exceptionnelle et parce qu'ils résument toute cette vie, — il semble que l'on puisse parvenir à des conclusions suffisamment nettes pour éclairer, préciser ou même renouveler les conceptions usuelles de la vie de conscience chez les adultes. C'est un fait acquis, par exemple, que la vie affective est la première forme de la vie de conscience, et c'est également un fait que cette sensibilité se greffe immédiatement sur la vie physiologique dont elle n'est que la conséquence et la traduction. L'essence même des théories les plus à la mode aujourd'hui sur la nature de l'affectivité supérieure ou émotivité consiste dans l'interprétation du rapport

1. Shinn, *The biography of a baby*, Boston, 1900.

que nous observons entre les manifestations corporelles de l'émotion et l'émotion elle-même.

Or le débat est loin d'être clos, non seulement sur la nature de l'émotion, mais aussi sur celle de la sensibilité élémentaire, et la raison en est que ce débat est presque encore exclusivement théorique[1]. La conception psychologique et intellectualiste, dont nous considérons Lehmann comme le représentant le plus clair, et l'hypothèse périphérique de James et de son école sont, au fond, inspirées du même principe, l'idée d'unité, et ces auteurs ne se différencient que par le choix des faits sur lesquels ils ont d'abord fondé une observation, théoriquement généralisée dans la suite. Lehmann, par analogie avec les sentiments et émotions supérieurs, déclare « qu'il ne se rencontre pas d'état de conscience purement émotionnel; que le plaisir et la douleur sont toujours liés à un état intellectuel ». D'autre part, James, ayant trouvé au plaisir et à la douleur comme à toute sensation sensorielle une condition périphérique, en conclut qu'il en va de même de la sensibilité entière et réduit l'émotion elle-même à la seule conscience des états organiques et changements périphériques qui l'expriment pour le sens commun et dont, en réalité, elle est constituée.

Que nous enseigne, à cet égard, l'observation de l'enfant?

I

Et tout d'abord que penser de l'opinion de Lehmann? N'existe-t-il pas chez l'enfant des états affectifs purs?

Les médecins se sont livrés à toutes sortes de conjectures sur la conscience du fœtus et nous ne les suivrons pas dans cette voie. Nous nous demandons seulement s'il est possible de se faire une idée *non automorphique* des impressions du nouveau-né et, dans ce cas, quelle peut être la nature de ces impressions.

Partons des faits les plus simples. Tous les sens représentatifs sont clos. Si quelques enfants se montrent dès la première heure sensibles à l'action de la lumière trop vive ou du bruit trop fort[2], — ce qui est l'exception, — il n'y a là rien de plus qu'un réflexe et on pourrait tout au plus admettre que ces sens se comportent comme le toucher passif. Nous n'aurions affaire ici qu'à des sensations cœnesthésiques, organiques, non à des sensations sensorielles. Le goût lui-même n'est pas éveillé et l'enfant est indifférent au lait maternel, au

1. Th. Ribot, *Psyc. des sentiments.*
2. Mosso, *La Peur*, p. 145.

lait d'ânesse ou à celui d'une nourrice de trois ou quatre mois [1]. La preuve de cette totale absence de perception et de représentation, à quelque degré que ce soit, nous est fournie par l'état de la motricité. Chez les enfants dont j'ai suivi les débuts, la succion ne s'est jamais faite spontanément. Il a fallu la provoquer mécaniquement par l'intermédiaire du réflexe de la déglutition. Cet entraînement peut exiger plusieurs jours et, au bout d'une semaine, une petite fille, née à sept mois, ne pouvait encore se passer de tétrelle. Il en est de même pour les mouvements en apparence les plus simples, comme ceux de remuer et de porter la tête, et à cet égard nous renvoyons aux observations de Preyer [2].

Il reste donc une seule « fenêtre » ouverte sur la conscience du tout petit enfant, c'est le toucher passif, la sensibilité organique, c'est-à-dire l'affectivité pure. En conséquence des réflexes élémentaires que nous constatons, nous pouvons *tout au plus* supposer des réflexes psychiques. Le passage de la vie intra-utérine à la vie libre par l'intermédiaire du travail de l'accouchement, soumet le petit organisme à des stimulants si nouveaux et si puissants, — le froid, le contact des corps solides, la pénétration de l'air dans les poumons, — leurs effets organiques doivent être si généraux et si profonds qu'il semble bien que toutes les conditions de la conscience élémentaire se trouvent réalisées. Nous croyons que cette conscience élémentaire est uniquement de nature affective; de plus, malgré la diversité des avis, l'observation nous force à partager l'opinion courante qui détermine sous la forme de la douleur cette première sensibilité. Elle correspond en effet à des changements exclusivement organiques. Or c'est un fait que la vie organique normale échappe à notre conscience et qu'elle ne se fait remarquer que par la douleur. Il faut donc admettre ou que l'enfant ne sent rien ou qu'il souffre. Signalons, en outre de toutes les causes reconnues de douleur dans les premiers jours, celle qui persiste dans la suite et qui est le supplice de certains enfants nerveux, l'impossibilité de s'endormir. Les nourrices savent bien que c'est là un des motifs les plus ordinaires des cris. La douleur *pure* est donc le premier mode de la conscience parce qu'elle est la première expression d'un organisme en travail et que la conscience commence comme la vie par les fonctions *vitales*.

1. A peine peut-on reconnaître avec Preyer que l'enfant, dès les premiers jours, distingue des sensations extrêmes comme celles du sucré et de l'amer. De même l'odorat ne réagit que sous des excitations très fortes et il est très difficile de discerner ce qu'il peut y avoir de proprement sensoriel dans ces cas particuliers.

2. *L'Ame de l'enfant*, Paris, 1886.

Le plaisir, d'ailleurs, ne tarde pas à apparaître. Dans les tout premiers jours, il est le plaisir d'Épicure ; il est négatif et il consiste uniquement dans la cessation de la douleur ou du malaise organique — faim, froid, contacts pénibles, colique, sommeil. Puis il devient très vite positif et accompagne la suractivité organique. Par l'étude des deux premières semaines de l'enfant, il serait sans doute assez aisé de mettre fin à la discussion oiseuse des états indifférents. On s'apercevrait qu'un état soi-disant indifférent n'a pas de sens psychologiquement et qu'il n'en existe pas un dans la conscience. Mais on s'apercevrait aussi que ce qui, physiologiquement, a été une cause de douleur, a passé par un état où aucune douleur n'en devait résulter et que, dans d'autres conditions, cet ensemble physiologique est devenu une cause de plaisir. C'est ainsi qu'une des satisfactions les plus vives et les plus précoces de l'enfant est de respirer au grand air. A quinze jours, la petite Alice, qui pousse des cris aigus dans l'ascenseur, se tait et s'endort de bien-être dès qu'elle se trouve dehors sur les bras de sa nourrice. Elle s'agite au retour, dès la porte. Enfin, avec l'éveil des sens spéciaux, le plaisir devient *perceptif*. Le goût est de bonne heure une source, — la principale, — de jouissance; l'oreille le suit de près, — mais elle commence par percevoir les bruits et elle est plutôt une cause de malaise et s'atteste uniquement par le tressaillement, — enfin les yeux s'ouvrent à la lumière et aux objets vers la fin de la deuxième semaine. Avec eux le plaisir entre à flots dans la conscience.

Nous sommes ici à la limite de l'affectivité pure. L'élément sensoriel propre apparaît et il devient très difficile de discerner ce qui lui appartient. Déjà chez un enfant de douze jours, j'ai observé un réflexe qui, d'abord consécutif à une sensation du goût, s'est produit à la suite d'une sensation du toucher passif : le contact chaud du sein détermine les mêmes symptômes d'activité musculaire et par conséquent de plaisir organique que l'acte de la succion. J'incline à croire qu'il n'y a pas là d'association d'images et que la sensation de chaleur suffit à elle seule à expliquer le phénomène sans faire intervenir l'attente du « tété » ni aucune image ou souvenir affectif; mais nous avons cependant là un réflexe incorporé dans un ensemble de réflexes, une association sensitivo-motrice caractérisée qui dépasse infiniment la simple répercussion psychique d'un état organique.

Ainsi, dans les premiers jours et même, pour la plupart des cas, dans les deux ou trois premières semaines de la vie de l'enfant, nous trouvons des états de conscience qui sont liés à des états organiques tellement généraux et profonds que cette conscience est

entièrement indéterminée, absolument passive, momentanée, intermittente sans doute et telle que nous pouvons la considérer comme radicalement étrangère à toute idéation. Nous saisissons là à découvert, pour ainsi dire, cette large assise de la vie affectivo-organique qui, la première en date, le reste en importance et qui, à peine perceptible dans la suite sous tous les revêtements de l'intellectualité, est pourtant la raison et le substrat de toute existence psychique. Et, sans nous lancer à l'aventure dans les hypothèses plus ou moins compliquées sur les fonctions cérébrales, nous constatons que le cerveau n'a ici d'autre rôle que celui d'un appareil enregistreur, perceptif. Ces affects purs échappent nécessairement à la conscience développée et à toute observation qui, directement, repose sur elle. La loi d'association a depuis longtemps modifié tous nos modes de sentir, quand nous les observons, et il n'en reste plus de simples que nous puissions percevoir. Tout malaise cœnesthésique doit s'expliquer et s'explique en effet pour nous intellectuellement; il devient vrai que tout état de sensibilité « est lié à un état de l'esprit ». Mais, sur l'existence primitive de ces affects, il est curieux de voir comment l'observation infantile rejoint l'observation pathologique de ces dernières années. Nous ne pouvons ici rapporter les faits qui ont établi la priorité de l'état organique, cœnesthésique, sur l'idée du malade, laquelle est pour lui la raison de ses dispositions générales. Il souffre d'abord et ensuite il invente ou retrouve dans son passé la justification de sa souffrance, tout de même que l'on est d'abord séduit par l'objet de son amour dont on imagine ensuite les qualités.

Nous sommes parvenus à constater chez l'enfant l'existence de l'affect pur. Que va-t-il devenir dans la vie de représentation qui s'éveille et avec le cerveau qui s'initie à ses fonctions de centralisation? En s'étendant, en se généralisant dans la conscience et en s'intellectualisant, cet affect va-t-il changer de nature ou donner naissance à un fait nouveau, inexplicable par les seules fonctions centripètes? C'est le problème même de l'origine et du développement de l'émotion? Est-il possible d'apercevoir, en quelque sorte directement, cette genèse émotive chez l'enfant?

II

Prenons une définition claire de l'émotion; « chaque émotion simple est un état complexe, un faisceau psycho-physiologique constitué par un groupement d'éléments simples qui diffère suivant chaque émotion, mais qui comprend toujours : un état de conscience

particulier, des modifications particulières des fonctions de la vie organique, des mouvements ou tendances au mouvement, des arrêts ou tendances aux arrêts des mouvements particuliers [1]. » C'est dans cette composition que nous voulons essayer de porter l'analyse par l'observation de l'enfant. Est-il possible de déterminer le rôle de ces différents éléments et surtout d'entrevoir la nature du lien qui rattache à « l'état de conscience particulier » les divers changements organiques?

Les observateurs de l'enfant se sont surtout appliqués à suivre l'ordre et à déterminer l'époque où apparaissent des émotions dans sa conscience. Ce sont là des faits extrêmement variables et individuels, fugitifs, et il n'est pas étonnant qu'ils s'en soient satisfaits. Notre but est plus simple et notre méthode plus facile. Nous pensons qu'on peut procéder analytiquement de deux manières. D'abord, on suit des manifestations extérieures et on observe les différents cas dans lesquels elles apparaissent. Ensuite on essaie, après avoir démêlé une émotion simple, comme la peur, par exemple, de la suivre dans toutes ses apparitions, en tenant compte de la diversité des causes et des effets. On ne peut parvenir autrement à entrevoir un rapport positif entre une émotion donnée et tout ce qui l'accompagne.

La petite Alice a trois mois et quelques jours. Ses selles ne sont pas très belles et la malheureuse enfant est prise d'une colique sur les genoux de sa nourrice. Elle se tortille de tout son petit corps, raidissant tous les muscles de ses membres et de son torse. Elle se congestionne; son pouls s'accélère et sa respiration se précipite. Elle crie et pleure à grosses larmes. Tout son visage est convulsé, les yeux se gonflent et se ferment, les sourcils se froncent, les narines se dilatent et finalement tout l'organisme s'agite d'un tremblement. Quel est, *à ce moment-là*, l'état psychologique de la petite créature? Tous les mouvements que nous venons de décrire ne sont que des réactions spontanées de l'organisme pour remédier aux troubles intestinaux, directement ou indirectement. S'il n'y avait pas de conscience, tout pourrait se passer de même. Cette conscience ne se justifie donc, — si on l'admet, — que comme instrument enregistreur, comme résultante périphérique. L'enfant souffre, mais avec une passivité totale et cette sensation de souffrance est un état simple psychologiquement, correspondant à ce que nous avons appelé un affect pur. Nous n'y trouvons aucune trace d'émotion proprement dite, puisque c'est là un fait élémentaire, exprimant un

1. Ribot, *Psych. des sent.*, ouv. cité.

état organique *vital*. Deux mois après, j'observe chez la petite fille le même état organique, — ou du moins les mêmes manifestations *expressives*[1]. On apporte à l'enfant son biberon dont elle est passionnée et elle le voit. Elle rit, bat des mains, s'agite dans tous les sens et pousse des gloussements. Le lait est trop chaud; la nourrice éloigne le biberon et je vois alors les bras se raidir convulsivement, les jambes s'agiter, le torse se tendre et se contorsionner, le visage rougir, la bouche se contracter pour le cri et les larmes apparaître, en même temps que la respiration se précipite. Avons-nous affaire ici à un état organique vital? Il reste bien, en effet, que nous sommes en présence d'un *appétit*, puisqu'il s'agit d'un mouvement ou d'un ensemble de mouvements se rapportant à l'alimentation. Seulement cet appétit agit d'une manière extérieure par rapport à l'organisme; il est attractif, finaliste et non mécanique. De plus cet appétit ne s'est pas soudainement transformé, en tant qu'appétit, et, d'une seconde à l'autre, il est resté organiquement le même. Ce n'est donc plus un simple changement organique qui peut être la cause des effets que nous avons observés dans le cas précédent.

Enfin voici un troisième aspect du phénomène qui en achève l'évolution. Alice, à neuf mois et demi, voit son père lire un journal. Elle ne sait pas ce que c'est qu'un bruissant papier et son ignorance est la principale raison de sa curiosité. Son père cache le journal et aussitôt les poings de l'enfant se ferment, ses bras s'agitent, ses cris éclatent, son visage se congestionne, tout son corps tremble, sa respiration s'active et son cœur bat très vite. Son visage a pris l'expression ordinaire que lui donnent le froncement des sourcils, le gonflement des yeux, le plissement du front et la contraction des muscles de la bouche. Or l'état psychologique correspondant à ce processus observable et identique à celui de la colique est ce que l'on appelle ordinairement la colère, un des premiers modes de l'émotion[2].

Pourquoi sommes-nous fondés à diagnostiquer la colère comme cause de ce que nous voyons ici et ne supposons-nous pas tout simplement un état organique comme dans le cas de la colique ou tout au moins semi-organique comme dans le cas de l'appétit du biberon? Question de psychologie pure. Néanmoins nous pouvons, semble-t-il, préciser objectivement. Très souvent, le plus souvent même, la petite Alice veut n'*importe quoi*, ce qu'elle voit. Elle obéit

1. A. Mantegazza. Les mouvements qui accompagnent la colique sont copiés, trait pour trait, sur ceux qu'il attribue à la colère.

2. Tous les infantilistes s'accordent à reconnaître la colère comme une des émotions primitives.

alors à une sorte de besoin organique qui consiste à exercer l'activité de ses doigts et à développer son toucher. Cette tendance musculaire est la racine de sa *curiosité*. Notons que ce désir est déjà quelque chose de très intellectuel où l'image visuelle, — actuelle ou passée, — joue le principal rôle et, dans chaque cas, c'est le mécanisme central qui détermine et spécifie le phénomène. Mais il y a plus et nous considérons un cas où la petite Alice veut *tel objet particulier*, le journal de son père. Au bout de quelques instants, par des tentations très fortes, on parvient à la distraire et à la consoler; puis elle recommence à pleurer et, avec intermittence, cet état peut se prolonger fort longtemps. Comme il n'y a plus de cause extérieure, sensorielle, il faut en supposer une intérieure. L'enfant pleure du *regret* du journal. Ce désir intellectuel et sans finalité organique produit les mêmes effets que la colique. C'est précisément cette liaison nouvelle qui constitue la colère dont les anciens médecins avaient remarqué l'influence viscérale et dont les premiers aliénistes, comme Pinel, ont établi qu'elle était une brève folie et c'est aussi, d'une manière générale, ce que nous appelons une *émotion*.

Voilà donc tout un mécanisme expressif, identique à lui-même en tant que nous le percevons, qui se répète en des circonstances essentiellement différentes et qui accompagne des phénomènes hétérogènes, une colique, un appétit, un désir. Physiologiquement, l'émotion nous apparaît chez l'enfant comme insérée dans un processus organique antérieur à elle et dépendant de causes diverses. Psychologiquement, elle est conditionnée par un acte perceptif et la définition la plus précise que l'on en puisse donner alors est cette constatation : *Il y a émotion toutes les fois qu'un état psychologique produit dans l'organisme les mêmes effets qu'un état organique.*

En dehors de toute hypothèse, nous pouvons donc parvenir à cette conclusion et à celle-ci seulement : des phénomènes corporels, qualitativement identiques, — il serait chimérique en effet de parler de différences quantitatives, même si l'on arrivait, par exemple, à compter les globules du sang pendant la colique et pendant la colère chez l'enfant, — apparaissent à nos moyens d'information dans des conditions essentiellement différentes. Ils sont aussi bien des symptômes organiques que des expressions psychologiques. Mais il est actuellement impossible de dire qu'ils constituent ni l'état organique, la colique, ni l'état psychologique, la colère. Bien plus, dans toutes nos observations, il ne nous a pas été permis une seule fois de constater une relation primitive quelconque entre une émotion donnée et une modification organique déterminée. Il n'est point d'émotion

qui possède originairement son processus spécifique. La seule question qui puisse être scientifiquement posée est donc toute génétique. Il s'agit de savoir comment ces phénomènes organiques mobiles se déplacent et se transposent, en quelque sorte, et comment ils arrivent à s'associer à certains états psychologiques secondairement, après l'avoir été primitivement à certains états organiques.

Pour plus de précision dans la position de ce point de vue, prenons un exemple. On sait la difficulté d'expliquer les larmes (Descartes, Darwin, Lange). Nous écartons donc la question de leur origine physiologique. Nous cherchons seulement leur mode d'apparition dans un processus émotif et, pour ainsi parler, leur progrès d'intégration. La petite Marcelle, au grand étonnement de son accoucheur, avait des larmes en venant au monde. Cette sécrétion ne s'est pas arrêtée durant les premiers jours de sa vie et, dans tous les cas où elle avait à crier, ses cris s'accompagnaient de grosses larmes. S'il est vrai que l'on « est triste parce que l'on pleure [1] », fallait-il chez cette enfant induire de ses larmes précoces une émotivité plus hâtive? Elle était très calme, de développement plutôt lent et elle n'a donné qu'au delà de six mois des marques de discernement. Ce petit être pleurait donc sans chagrin. Bien plus, les larmes sont allées en diminuant avec l'apparition de la véritable émotivité. La peur, la jalousie, la colère, toutes les émotions primitives ont cessé le plus souvent de les provoquer, et ce sont des sentiments certainement moins vifs, dérivés, qui les font couler comme la crainte acquise d'être grondée ou le départ de ceux qu'elle aime. Les larmes ne sont d'abord chez cette enfant qu'un fait isolé et ensuite qu'un symptôme très général et surtout très mobile [2]. Qu'on le prenne pour cause ou pour effet, c'est un élément qui, en dehors du tout où il se trouve incorporé par la suite, ne signifie rien. Il est mis organiquement, — par la sécrétion des premiers jours, — à la disposition de plusieurs synthèses futures qui constitueront précisément les émotions et dont, par conséquent, le caractère s'oppose très nettement à celui des sensations et des affects purs que nous connaissons [3].

1. On connaît le paradoxe un peu facile de James.

2. A un autre point de vue, Darwin avait fort justement dit : « Les pleurs ne seraient qu'un phénomène accessoire, sans plus d'utilité appréciable que les larmes provoquées par une contusion qui n'intéresse pas l'œil ou que l'éternuement produit par l'éclat d'une vive lumière. » *Expr. des Émot.*

3. On pourrait en dire autant du rire. Il n'est d'abord, chez le tout petit enfant, qu'un réflexe déterminé par une sensation spéciale et, dans la suite, peu à peu,

Nous venons de voir un phénomène, antérieur à l'émotion, entrer comme élément dans l'organisation qui la compose et emprunter à cette seule organisation son caractère émotif. L'observation de l'enfant nous a permis de faire une constatation non moins importante pour fixer cette relation de l'émotion et de ses éléments. Ce n'est plus un fait général qui se spécifie dans les processus émotifs; c'est un fait spécial et en quelque sorte fortuit qui se généralise et devient un élément de toutes les émotions vives. J'ai vu un petit enfant, qui avait été sevré à six mois, nourri au biberon pendant deux mois, et qu'au moment de sa dentition, on tenta de remettre au sein d'une nourrice. Ce fut pour le bébé l'émotion la plus violente de sa vie. En présence de la femme étrangère, au toucher, à l'odeur et au goût du sein, il passa par toutes les nuances de la peur, de la colère et de la fureur convulsive. L'opération fut longue car l'on insista à plusieurs reprises. Julien se débattait au hasard de tous les réflexes possibles de ses petits membres; il finit par repousser le bout de sein qu'on lui mettait de force dans la bouche en projetant en avant ses deux bras tremblants[1] et ses poings fermés. Ce geste compliqué était absolument nouveau. Il n'avait jamais paru dans aucune circonstance précédente. Il constituait, à la lettre, une découverte comme celles que font les enfants soudainement. Il s'est répété tout le temps qu'a duré l'émotion de la nourrice, et depuis lors — c'est le point que nous tenons à marquer — il est resté par excellence le geste émotif de cet enfant. Une crainte légère d'ordre moral, la jalousie, l'impatience, la colère, le désir, l'amitié, la joie, le chagrin, toutes les variétés de ses sentiments un peu vifs s'accompagnent de ce mouvement des bras et des poings, absolument identique, dans tous ces cas, à ce qu'il fut au moment de l'émotion initiale dont il dérive. Né d'un état particulier, il a pu se transposer à tous les autres de la même manière qu'un mot sert dans toutes les phrases. Nous assistons ici à la genèse même de ces « synonymies mimiques » dont parle Mantegazza et nous saisissons en action le troisième principe de Wundt sur l'association des sensations analogues. Il nous semble seulement que ce principe doit être élargi; qu'il ne faut pas le restreindre à l'expression des émotions, mais l'interpréter en quelque sorte avec l'esprit de James. Ces transpositions ne sont pas seulement mimiques; elles sont émotives. Elles collaborent tout au moins à déterminer la nature des états nouveaux et, pour fixer ce point essentiel, notons un fait emprunté

il s'incorpore dans un organisme émotif de joie. Il précède ce sentiment de la joie qu'il exprimera et accompagnera dans l'avenir.

1. Le tremblement est fort rare chez les enfants. Voir Darwin.

à une émotion beaucoup plus tardive, mais non moins saisissante, l'émotion sexuelle.

Il n'y a pas de réflexe plus déterminé que celui qui correspond à cette émotion. Il est aussi spécifique que possible et, par conséquent, plus restreint qu'aucun autre. Or, il arrive très fréquemment qu'il se mèle à d'autres émotions et cela non pas associationnellement, — ce qui est normal et constant, — mais comme partie intégrante et comme élément composant.

I. — Positivement, il détermine une synthèse émotive complémentaire. Je connais un jeune homme, légèrement neurasthénique, mais d'hérédité excellente et très normal par ailleurs, qui ne peut ressentir une émotion quelconque un peu vive, même déprimante, sans éprouver aussitôt l'excitation sexuelle très impérieusement. Elle est devenue chez lui une réaction émotive générale qui accompagne toutes ses impressions affectives, comme le raidissement des bras du petit Julien et les larmes des gens tristes. Les obsessions génitales ne sont sans doute que l'excès de cette déviation.

II. — Mais le cas inverse est beaucoup plus frappant et l'on y perçoit très nettement cette réversibilité émotionnelle dont on ne tient pas assez compte. Une cause quelconque, un hasard, — le simple trouble d'une première maîtresse, — quelque circonstance saisissante a incorporé le réflexe sexuel dans un trouble émotif qui l'a détruit. L'état organique qui lui correspond s'est résorbé en une effusion de larmes, des palpitations de cœur ou tout autre phénomène du même genre. Dans la suite ce geste ne peut se reproduire sans entraîner par association dynamique le même état général d'émotion et chaque fois le désir se résout en angoisse. C'est là une modalité de la névrose d'angoisse des plus intéressantes.

Ces transpositions que nous trouvons ici sous une forme générale et quasi totale sont extrêmement fréquentes, lorsqu'on les considère sous une forme partielle et particulière, dans « l'expression des émotions ». Nous exprimons le mépris de la même manière que nous repoussons une mauvaise odeur. Ces faits sont très connus. Chez l'enfant, la spécialisation des signes et des gestes émotifs se fait graduellement. Chacun a observé chez les tout petits « le sourire des larmes ». Le mouvement des muscles de la bouche est le même chez un bébé qui va rire que chez un autre qui va pleurer. La conclusion à laquelle nous voulons arriver est donc bien simple. Il est impossible de trouver chez le jeune enfant ni une manifestation organique, qui soit propre à un état émotif primitivement, ni une manifestation déterminée secondairement par une émotion spéciale, qui lui reste exclusive.

Il serait maintenant indispensable de suivre l'évolution particulière d'une émotion donnée chez un jeune enfant. Nous ne pouvons que mentionner quelques remarques à propos de la peur.

Les infantilistes s'accordent généralement à la reconnaître comme primitive. Preyer en a constaté l'apparition à deux mois, — il est vrai que Darwin l'a reculée jusqu'à dix mois, — et il admet même des peurs instinctives et héréditaires, comme par exemple celle de tomber. Un enfant que l'on abandonne brusquement manifeste par des réflexes divers quelque chose qui ressemble à la peur. C'est très contestable. D'abord l'interprétation de ces mouvements comme signes de peur est tout automorphique, entièrement psychologique. Rien ne prouve, en effet, que ce soit là une crainte de *tomber*. Les réflexes constatés, — et pas dans tous les cas, car j'ai vu beaucoup d'enfants de six mois et au delà qui ne manifestaient aucun trouble si on faisait mine de les abandonner dans le vide, — dérivent simplement de la *brusquerie* du mouvement auquel le corps est soumis et du changement général de toutes les parties du corps. Cela pourrait être une peur en général; il n'y a aucune raison de conclure à une peur déterminée. En second lieu, avant de faire appel à l'hérédité ou à l'instinct, il faut tenir compte que la vie utérine a dû aussi exercer son action et que par conséquent le nouveau-né a déjà de l'acquis. La mère a donné au fœtus une éducation organique et a constitué, par suite des influences auxquelles elle a soumis le petit être, des associations et des réflexes qui sont déjà comme une matière émotive, et l'observation des premiers temps de la vie des enfants révèle à cet égard des différenciations surprenantes. La mère du petit André, extrêmement nerveuse, a eu, pendant sa grossesse, un accident de voiture qui l'a fortement impressionnée. Pendant les derniers mois, il lui était impossible de supporter l'obscurité ni la solitude. Elle avait des cauchemars et la peur était la note dominante de toute sa vie affective. Son fils, à deux mois et demi, possédait un mécanisme complet pour exprimer la peur, et, au moindre bruit, dès qu'il apercevait un visage inconnu, il se mettait à pousser des cris et à trembler légèrement. La petite Marcelle, au contraire, est fille d'une mère parfaitement calme, qui a passé toute sa grossesse à la campagne, sans émotion d'aucune sorte. A neuf mois et demi, cette enfant n'a pas encore donné un signe appréciable de peur, — à l'exception, bien entendu, du réflexe de tressaillement que provoque toujours l'audition trop soudaine d'un gros bruit. Mais il n'y a là rien d'émotif et ce tressaillement ne l'a jamais empêchée de continuer ce qu'elle faisait à ce moment-là.

Car il y a lieu de distinguer chez l'enfant deux phénomènes très

voisins : la surprise, qui n'est que la suspension des mouvements actuels et la première esquisse de l'attention, qui se confond assez exactement avec ce que Condillac appelait une sensation forte et qui nous fait comprendre combien Descartes a eu de raison de mettre l'admiration à la place qu'il lui a réservée, état simple, d'origine périphérique, et la peur proprement dite qui, comme émotion, est beaucoup plus tardive et qui varie suivant les individus à un degré extrême. Les causes de ces deux états me paraissent être très différentes dans la majorité des cas. La surprise est d'abord exclusivement auditive, tandis que la peur, s'accompagnant de manifestations appréciables, est presque toujours d'origine visuelle. La surprise est un état organique déterminé par la violence exercée sur le sens de l'ouïe [1] : elle est d'origine locale. La peur est un état général déterminé par une image; nous lui attribuons une origine centrale. Sans doute l'ouïe devient très vite capable de provoquer la crainte, mais seulement par association. Lorsque l'on gronde un enfant, il faut toujours commencer par lui faire les « gros yeux », et il est facile d'observer que toutes les terreurs vaines des enfants sont occasionnées par des perceptions visuelles [2].

Ne trouverons-nous pas, dans la nature même des sens qui la provoquent le plus généralement, une indication précise sur le mécanisme de la peur?

La peur élémentaire, que nous avons appelée surprise, est provoquée aussi par les changements brusques de l'état musculaire du corps. C'est celle que l'on a constatée dans le cas de l'enfant qui craint de tomber. Elle est primitive. Après vient celle de l'ouïe qui, par une soudaine intervention, est capable de suspendre des mouvements en train de s'accomplir. Ce fait se présente toujours sous la forme négative de l'inhibition motrice. Les sens purement passifs du goût et de l'odorat ne sont capables de le produire à aucun moment, et c'est avec la vue seulement que se produit la peur chez le tout petit enfant. Si ces observations sont justes, il est aisé d'en conclure que les sens sont capables d'exciter la peur dans la mesure où les sensations qui en dérivent sont en relation avec le mouvement. Elle se manifeste toutes les fois qu'une perception ou image entraîne avec elle un changement soudain et général de la motri-

1. Ma petite fille adore son chien et rien ne l'amuse comme de le voir et de faire « oua, oua! » très fort. Elle ne manque jamais de tressaillir et de fermer les yeux à chaque aboiement.

2. Cela est vrai encore de la peur nocturne étudiée par Mosso, et qui, d'ailleurs, ne se manifeste d'ordinaire chez les enfants que beaucoup plus tard, au delà de la deuxième ou même de la troisième année.

cité soit par arrêt, interversion ou surexcitation. Elle est donc en fonction des habitudes actives de l'organisme où elle apparaît et c'est pourquoi il est impossible de lui trouver une forme bien définie.

Je prends par exemple la description schématique que fait Lange de la peur : il lui donne comme premier caractère saillant la diminution de l'innervation volontaire. Cette vue manque de nuances et elle n'est pas confirmée par l'observation de tous les cas. Lange a surtout décrit ainsi un état paroxysmatique dont il faudrait faire une étude spéciale et examiner le mécanisme. Mais la peur *normale*, chez l'enfant aussi bien que chez l'animal, s'accompagne toujours d'une augmentation des mouvements volontaires comme ceux de se cacher la tête, de tendre et d'agiter les bras et enfin de fuir [1]. Ajoutons que la plupart des spasmes de la vie organique ne se produisent pas et que la sécrétion des larmes apparaît le plus souvent dans les terreurs d'enfants. C'est donc une question de savoir si les éléments que Lange considère comme primitifs dans la peur ne sont pas en réalité secondaires et ne réclament pas l'intervention d'un facteur central. En tout cas, il ne faut pas procéder aussi globalement. Pour notre part, qu'il nous suffise d'attirer ici l'attention sur l'extrême diversité des manifestations de la peur infantile et, en second lieu, de constater qu'elle est essentiellement une désorientation brusque de la motricité, désorientation pouvant aller jusqu'à la dissolution momentanée et ayant pour effet de canaliser l'effort inadapté et devenu inutile dans les muscles organiques.

III

N'est-ce pas aussi dans cette voie d'observation génétique qu'il faudrait chercher une interprétation de la nature même de l'émotion? Deux points seraient à examiner : Comment naît une émotion? — En quoi consiste l'émotion ?

Chez l'enfant, l'émotion constitue, pour ainsi dire, une expérience toute faite, car elle est le plus ordinairement intermittente. Elle paraît, disparaît et reparaît. Si les conditions extérieures de perception ne varient pas pendant ce temps, nous en pouvons tout de suite

1. Toutes ses descriptions sont tellement approximatives que l'on constate presque autant de faits défavorables que favorables. A supposer, — ce que nous savons faux, — que la peur s'accompagnât toujours d'une diminution d'innervation volontaire, ce ne serait pas là un trait spécifique; car la joie, qui théoriquement doit produire l'effet contraire, suspend également cette action dans beaucoup de cas. Par exemple, Mosso remarque fort justement que celui qui rit bruyamment ne peut plus tenir la plume.

tirer cette conclusion que la cause de l'émotion est intérieure ; elle est une perception ou une perception renouvelée. Là-dessus tout le monde est d'accord. Mais il faut faire un pas de plus. Quelle est l'espèce d'image qui peut produire un processus émotif et quel est son mode d'action ? Ce point est toujours et partout resté dans l'ombre.

En apercevant le sein de sa nourrice, la petite Alice esquisse avec sa bouche le mouvement de téter. La perception visuelle n'est point ce qui la séduit, car les données propres de la vue sont sans aucun intérêt pour elle. Supposerons-nous que, par association, s'éveille dans sa mémoire l'image voluptueuse du goût du lait ? Dans ce cas, il faudrait supposer aussi que la mémoire affective, qui est la plus fugitive de toutes chez l'adulte, est plus développée et plus fidèle chez le tout petit enfant. Tenons-nous-en donc à l'observation. Ce qui s'éveille chez Alice à la vue du sein, c'est le mouvement de téter et l'image de ce mouvement. Elle se voit en quelque sorte *tétant* et elle tète déjà. Si on lui retire le sein, il y a là un ensemble de mouvements interrompus, une image refoulée, et tout cet organisme complexe est obligé de se dissoudre ou de se résoudre, de se transformer en d'autres mouvements et en d'autres images. Ce passage brusque de mouvements adaptés, ou de tendances à ces mouvements, à des mouvements *quelconques*, — c'est-à-dire, dans l'espèce, déterminés mécaniquement, — constitue précisément le trouble émotif. *Il y a émotion toutes les fois que le processus psycho-physiologique d'une ou de plusieurs fonctions dynamiques se résout en un automatisme organique.*

Dans toutes les émotions de l'enfant, ce phénomène de la genèse émotive est très aisé à observer. Il va sans dire qu'il est soumis à un très grand nombre d'influences parmi lesquelles la principale nous paraît être encore l'action centrale que, faute d'autre mot, nous désignons grossièrement en l'appelant volonté. Car, si, dans une première phase, l'émotion est essentiellement une dissolution, elle est pourtant, — en tant qu'elle est parvenue à son développement et qu'elle se réalise, — une synthèse et une organisation. Sa complexité vient de son double aspect. Relativement à ce qui la précède, à l'état normal et régulier, elle est une désagrégation, parce qu'elle correspond à un effort devenu impuissant *dans les conditions actuelles et toutes nouvelles*. Relativement à l'état qui la suit et qu'elle prépare, elle est un effort de réorganisation par lequel, dans l'organisme, il est fait appel *du dedans* à toutes les ressources mécaniques, réflexes ou habitudes, *du dehors*.

Voyez le petit Julien au moment de sa grande émotion de nourrice. Après la crise, on lui a rendu son biberon familier et consolateur. Il

le prend, boit et se calme. La succion s'effectue régulièrement et tout le visage se décongestionne. Les larmes cessent de couler : la cause du mal a évidemment disparu. Le petit être est uniquement attentif à téter. Tout son organisme est concentré dans cet acte séduisant et complexe. Soudain il s'interrompt, repousse la bouteille, crie et se congestionne de nouveau. Que s'est-il passé ? Je *suppose*, — c'est une induction, bien entendu, — qu'une image a reparu dans la conscience de l'enfant ; c'est là le point de départ du nouveau phénomène. Ensuite je *constate*, — c'est de l'observation, maintenant, — que le premier moment du phénomène est exclusivement moteur. Les muscles de la bouche ont interrompu les premiers leur acte de téter et se sont disposés pour le cri ; les bras et les jambes sont entrés en jeu et tout le torse s'est raidi ; puis ont reparu les larmes et les sanglots. Cet ordre de succession des différentes manifestations est ici ce qu'il y a d'essentiel car on y constate très nettement la diffusion de l'action organique qui a commencé par les muscles volontaires. C'est le petit garçon lui-même qui a reproduit son émotion et nous pouvons définir cet état, qui ne correspond plus à aucune perception actuelle et qui se distingue si radicalement de toute l'attitude corporelle de l'instant d'auparavant, un état *idéo-moteur*. La genèse émotive comprend, dans un premier moment, une action directe du cerveau sur la motricité. Ce premier moment fait de l'émotion un phénomène efférent, central et non périphérique. La psychologie infantile permet même de préciser cette liaison psycho-organique ; elle montre quelle est la nature spéciale de l'émotion correspondant à une perturbation d'origine centrale dans l'état général de l'attitude motrice. Considérez un bambin qui vient de tomber et que sa nourrice relève. Les enfants sont très peu sensibles et, ordinairement, ils cherchent dans les yeux de la personne qui les secoure ce qu'il faut penser de leur chute. Plaignez-les et ils se mettent lentement à faire la « lippe » ; ils grimacent des yeux, se preparent à crier et finalement la crise éclate par persuasion. Leur chagrin est volontaire. Cela est frappant chez un jeune enfant très irritable. Il commence presque toujours par jouer une comédie pour décider sa mère à faire ce qu'il veut. Les enfants ne sont presque jamais sincères et toutes leurs émotions courantes sont artificielles. Ils se *mettent en colère*, à la lettre [1].

Psychologiquement, nous aboutissons donc à cet apparent paradoxe que l'émotion de l'enfant est essentiellement intellectuelle et

1. M. Ribot, *Psychologie des sentiments*, a déjà signalé l'importance de nos éléments moteurs dans la synthèse émotive.

volontaire. Mais, pour l'accepter, il doit suffire d'observer qu'il est naturel et même nécessaire qu'il en soit très souvent, sinon toujours, autrement chez l'adulte. Chez l'enfant, en effet, l'émotion est entièrement positive ; elle est la volonté même, parce qu'il n'y a pas de pouvoir central de coordination et de maîtrise, c'est-à-dire de volonté, au sens de la psychologie normale. L'enfant est tout entier à son émotion ; elle exprime la synthèse même, à ce moment-là, de sa vie de conscience. Chez l'adulte, au contraire, l'émotion est normalement négative et partielle. L'habitude et l'éducation sociale lui imposent des limites nécessaires et ce que nous appelons l'état émotif se caractérise précisément par la défaite momentanée ou l'éclipse de la volonté. Nous nous efforçons de combattre des émotions qui se réalisent spontanément en nous par suite des associations psychologiques organisées depuis l'enfance et qui s'opposent à toutes les habitudes secondaires. Elles nous paraissent ainsi comme déchues et elles se trouvent en effet déviées de leur nature primitive du fait même de la volonté dont elles furent autrefois la première et plus intense manifestation. Cette dualité n'est pourtant réelle que pour les émotions violentes et il est vrai encore que les émotions supérieures sont des synthèses nouvelles, analogues à toutes les synthèses émotives de l'enfant ; le sens commun lui-même se figure la volonté comme une grande passion et, inversement, la grande passion comme une source d'énergie et une création d'unité. Et ainsi l'émotion n'est que l'action, plus ou moins généralisée et plus ou moins réalisée dans l'organisme, d'une ou de plusieurs images motrices. C'est là son principe, son essence et sa cause. Sans doute, chez l'enfant, dans ce fragile et vibrant organisme, la plus légère émotion détermine en outre une variété considérable de changements qui appartiennent aussi bien aux systèmes vasculaire ou respiratoire qu'au système musculaire. Mais si l'on observe que ces changements circulatoires et respiratoires surviennent aussi bien dans toutes sortes d'autres conditions qui n'ont rien de commun avec l'émotion, — fièvre, colique, rage de dents, — on est porté à croire qu'ils ne se trouvent dans l'émotion que secondairement, en tant que faits généraux accompagnant toute modification importante de la vie, mais sans pouvoir prêter à cette détermination émotive son caractère spécifique. A la rigueur, on pourrait admettre que les changements vasculaires, vaso-moteurs ou autres, sont l'essence de l'émotion dans le cas où l'on n'aurait jamais affaire qu'à une émotion en *général*, affectant au plus une ou deux formes opposées. Et c'est bien là en effet l'erreur de Lange qui a considéré surtout comme types de l'émotion la joie et la tristesse. Mais M. Ribot a

une fois pour toutes montré que cette assimilation de phénomènes généraux, comme la joie ou la tristesse, à des déterminations aussi particulières que les émotions, même plus violentes, comme la peur ou la colère, était illégitime. On pourrait donc tout au plus supposer que les changements organiques expliquent ce qu'il y a de plaisir ou de souffrance dans une émotion, qui, en effet, ne peut rester étrangère à la cœnesthésie, mais ils ne peuvent rendre compte de ce qui fait de cet état une émotion, en tant qu'émotion d'abord, et en tant que colère ensuite. Il ne faut donc chercher les éléments physiologiques essentiels de l'émotion que dans des réflexes, des organisations de réflexes, ou des habitudes motrices qui leur équivalent par leur stabilité et leur précision.

Cette restriction apportée aux conditions ordinaires de l'émotion est extrêmement importante, parce qu'elle permet de lever la difficulté la plus considérable de la théorie des émotions à savoir l'explication des sentiments esthétiques et des émotions supérieures, « subtler ». Là, en effet, paraissent bien ne plus exister les conditions que l'on a données comme indispensables. Mais si ces conditions sont uniquement motrices, il n'y a plus de difficulté. Un mouvement, pour exister psycho-physiologiquement, n'a que faire d'être exécuté ni même commencé. Il suffit qu'il soit imaginé. Une image motrice équivaut à un mouvement. Quand je pense à un geste, c'est comme si je le faisais. C'est là un lieu commun de la psychologie. Et l'émotion esthétique exprimerait uniquement ce travail de l'imagination motrice. Si cette observation est juste, l'art le plus affectif et le plus accessible à tous doit être l'art dans lequel il entre le plus de mouvement. Or les premiers arts de l'humanité ont été la danse et le chant, comme ce sont ceux de l'enfance. A quatre mois, le petit Pierre avait une rage de dents. Il criait et trépignait. Sa nourrice se mit à danser la polka très vite. Il se tut et tout son petit corps, soudainement immobilisé, exprima cette surprise physiologique dont nous avons parlé comme forme élémentaire de la peur ou de l'attention. La nourrice, voyant qu'il se taisait, ralentit le mouvement. Au bout de quelques minutes, le petit visage se détendit, les yeux se rouvrirent, la bouche se disposa pour un sourire et je vis sur cette physionomie d'enfant dansant une expression extatique de bonheur comme je ne me souviens pas d'en avoir vu d'autre sur une physionomie humaine, même de tout petit bébé. La danse est pour toutes les nourrices un des moyens de consolation les plus sûrs. La musique n'opère généralement que beaucoup plus tard. A six mois et demi, le même petit Pierre a commencé de faire connaissance avec sa boîte à musique. Mais elle le distrait plutôt

comme objet palpable, comme jouet, que comme source de sons harmonieux. A huit mois, il s'intéresse, pendant une minute ou deux, à écouter le piano. Mais il n'y a là encore que la curiosité du bruit et je doute que petit Pierre ressente aucun plaisir proprement musical. En revanche, dès son cinquième mois, il a distingué et aimé la voix de sa mère ou de sa nourrice. Il se tait toujours quand elles chantent, pendant quelques secondes, mais l'effet de la consolation n'est durable que si le chant est accompagné de danse. C'est la danse qui l'a initié au chant. J'ai varié l'observation avec des bébés différents. Au lieu de chanter, je siffle. Le sifflet ne produit d'abord que l'effet momentané de tout son nouveau, nettement perceptible. Puis je siffle et je danse, avec l'enfant dans mes bras. Le sifflet devient charmant et, au bout de quelques jours, il se suffit à lui-même comme source de plaisir. Il est compris comme un mouvement et il produit le même résultat que le chant de la mère.

La vie émotive exige donc, comme condition première, une initiation dynamique de l'organisme et de l'imagination. Chez l'enfant, elle nous apparaît progressive, et dans le développement de la sensibilité générale, elle parcourt tous les degrés. Nous y reconnaîtrons les trois phases suivantes, correspondant à trois catégories d'émotions.

I. — Les émotions les plus simples n'apparaissent que lentement. Pour comprendre leur genèse chez le tout jeune enfant, il faut nous représenter un ensemble de réflexes, de mouvements, déterminés par les tendances profondes du corps, qui servent aux émotions de même espèce et qui ne prennent une valeur émotive que du fait de leur entrée, positive ou négative, dans un processus d'organisation ou de désorganisation dynamique provoqué par une ou plusieurs images motrices. Nous appellerons violentes ou grossières toutes les émotions dans lesquelles cet ensemble organique comprend des mouvements ou arrêts de mouvements exécutés et perceptibles objectivement. C'est là par excellence le champ de l'émotivité infantile et il s'y produit, en effet, quelques-unes de ces modifications vitales générales qui ont induit Lange en erreur et qui lui on fait prendre pour le tout la moins significative partie.

II. — Au delà du sixième mois, on voit apparaître chez l'enfant des sentiments plus doux. Il est capable d'une tendresse souriante et caressante. En lui s'ébauche l'émotion vraiment humaine, c'est-à-dire l'émotion modérée, sans gestes et sans mouvements violents. L'habitude et l'expérience ont déjà mis à sa disposition des associations sensitivo-motrices qui *commencent* de se réaliser sous l'action d'images familières, comme la vue de la mère, ou nouvelles et

paisibles comme la vue d'une personne aimable. C'est là le type de l'émotion ordinaire.

III. — Enfin nous ne trouvons guère chez l'enfant en bas âge, dont la motricité est trop active, les émotions supérieures et cela même est une indication précise sur leur véritable condition. Elles correspondent à de simples images motrices sans mouvement exécuté, ni même commencé, et restant à l'état de tendances. L'émotion va en se spiritualisant. Le cerveau organise d'abord des mouvements vitaux et violents. Puis il en tire des esquisses qui lui suffisent dans la suite pendant fort longtemps, parfois toujours, et il arrive enfin qu'au terme de cette *cérébralisation* de simples schèmes nous satisfassent. L'émotion est le résultat d'une idéation motrice. Les émotions inférieures s'éclairent par les émotions supérieures qui en sont une abstraction matérielle et qui nous révèlent plus clairement la forme émotive.

IV

Enfin on peut se demander si la théorie périphérique de l'émotion, même en la précisant et en l'interprétant dans le sens que nous indiquons, est en mesure de rendre compte du fait émotif total. On dit : « Les changements corporels qui suivent immédiatement une perception et notre conscience de ces changements, en tant qu'ils se produisent, c'est l'émotion ». Il est aisé de dégager le postulat sur lequel repose cette conception : l'émotion est un donné organique comme une sensation de température que constate la conscience. Or la psychologie infantile nous révèle que l'émotion est un *devenir* essentiellement idéo-moteur. Rien n'est plus mobile, nous l'avons vu, que certaines soi-disant conditions des émotions. Un changement organique n'est pas par lui-même élément de telle émotion, même si l'on considère les changements les plus déterminés comme les larmes, le rire et beaucoup plus tard le réflexe sexuel. Jusqu'à ce que la chimie ait constaté une différence appréciable de composition dans les larmes de la peur et dans celles de la douleur physique chez le jeune enfant, nous nous refuserons à considérer ces larmes, ou tout fait analogue, comme élément constitutif de l'émotion, puisque là encore nous n'aurions qu'une émotion en général et tout le monde a été frappé du vague dans lequel la théorie périphérique devait forcément rester.

C'est qu'en effet, pour expliquer l'émotion, on est parti de la sensibilité en général, de la sensation, du plaisir et de la douleur. Ces phénomènes sont d'origine périphérique et, par besoin d'unité, on a

conclu qu'il fallait qu'il en fût ainsi de l'émotion. On l'a conçue comme un affect pur [1]. C'est à l'étude de l'enfant de nous prémunir contre cette illusion. Elle révèle, non seulement que l'émotion est un fait complexe, mais encore qu'elle est un fait tardif, postérieur à la sensation, à la douleur, à la cœnesthésie, et qu'elle réclame d'autres conditions que ces faits élémentaires et la conscience que nous en avons. Un groupement de sensations organiques ne donne pas une émotion.

Voici un enfant de six mois et cinq jours. Pour la première fois il vient de saisir son hochet avec sa main dans la main de sa mère. C'est là, comme Preyer l'a très justement montré, une véritable acquisition enfantine, c'est-à-dire une invention soudaine, une découverte totale, un trait de génie et d'inspiration. Cependant, dès le deuxième jour de sa vie, cet enfant serrait fortement le doigt que l'on mettait dans sa main et depuis il a recommencé un nombre incalculable de fois le même mouvement, en opposant de mieux en mieux son pouce aux autres doigts. D'autre part, depuis ses premiers jours, quand il s'agite pour une raison ou pour une autre, il projette en avant ses bras et lance son poing dans le vide. Par simple réflexe ou impulsion, ce petit être est donc, dès ses premiers jours, en mesure d'allonger le bras et de saisir avec la main. Il possède ainsi de tout temps, pour ainsi dire, les éléments de l'acte qu'il accomplit si tardivement, à six mois passés. La découverte réside pour lui dans la combinaison des mouvements primitifs. L'élément réflexe finit par disparaître devant l'élément volontaire qui n'en est justement que la synthèse et l'organisation. Cette synthèse une fois organisée, devenue, elle aussi, un « réflexe composé », entrera dans de nouvelles combinaisons et c'est là le progrès même, sous sa forme la plus précise, de la motricité. Elle n'est qu'un arrangement nouveau de gestes anciens, instinctifs ou habituels, équivalant toujours à des réflexes. Mais un mouvement qui n'est que moteur ne signifie rien psychologiquement. Il faut qu'il soit la réalisation d'une idée. La combinaison précédente du petit enfant ne lui donne en effet que le mouvement de saisir en général, non de saisir le hochet qui se trouve à quelque distance de ses yeux. Il faut donc encore une détermination particulière de ce mou-

1. Les plus fidèles partisans de la théorie ne peuvent pas la soutenir telle quelle, et renoncent à l'idée originelle de l'unité. Cf. le Dr Dumas, *La tristesse et la joie*; Biervliet, *Causeries psychologiques*; ces auteurs arrivent tous deux à cette conclusion qu'il faut admettre deux sortes de tristesse dont l'une au moins est d'origine centrale et peut se rattacher directement à un état du cerveau. Ce recul est significatif.

vement, laquelle dépend des données de la vue, — encore très incertaines. C'est là toute la difficulté et l'on voit en effet tous les enfants procéder par retouches successives, lançant d'abord leur poing d'un seul jet et comme pour une première ébauche du mouvement, puis recommençant et corrigeant peu à peu jusqu'à ce que la chance ait fait s'abattre la main projetée, et non guidée encore, sur l'objet à saisir. De même crier, pleurer, trembler, sentir les changements de sa respiration ne constitue pas l'émotion de la peur. La preuve, c'est que ces mêmes phénomènes se retrouvent dans la colique et dans certaines formes de la colère, de même que les mouvements de la marche se retrouvent dans ceux de la danse. La différenciation de ces émotions, similaires au point de vue organique, consiste dans la combinaison spécifique de ces changements et sensations générales. Et nous observons que l'enfant élabore progressivement ces synthèses émotives comme les synthèses dynamiques. Le mode même de ce développement en atteste le caractère cérébral, révèle l'intervention organisatrice des centres nerveux. C'est le poulet dont parle C. Bernard : il se peut qu'il ne soit que la résultante des phénomènes physico-chimiques qui composent l'incubation. Mais il a fallu « l'idée directrice » de cette série mécanique. De même il se peut que l'émotion ne soit en effet que l'élément périphérique de James, mais avec quelque chose de plus, à savoir la coordination de ces éléments, laquelle, étant tout ce qu'il y a de plus individuel et de plus variable, ne peut venir du dehors, par un processus afférent.

Positivement, on ne peut donc voir dans l'émotion que l'aspect psycho-physiologique d'une synthèse dynamique en voie de formation ou de dissolution[1]. Elle est une modalité de l'activité et traduit les phases du travail central dont l'achèvement est la personnalisation de la conscience. Elle est tout à la fois intellectuelle et mécanique et elle traduit précisément la manière dont le mécanique se plie, ou résiste, ou s'assouplit à l'ordre de l'intellectuel. Bien loin de se réduire à une simple résultante périphérique, elle est le phénomène central le plus divers, le plus complexe et le plus

1. Preyer et la plupart des infantilistes admettent des émotions primitives chez l'enfant. Cette observation ne contredit pas la théorie périphérique de l'émotion. Ces émotions primitives, peur, colère, correspondraient à une cœnesthésie élémentaire dont elles ne seraient que la conscience. Nous constatons au contraire, en fait, que la cœnesthésie existe d'abord toute seule chez l'enfant et que toute émotion est tardive, acquise, développée, évolutive. Dans ces conditions, on ne voit plus comment la théorie de James est conciliable avec les faits, puisque l'émotion peut ne pas exister, alors que sont données toutes les conditions périphériques.

personnel. Elle est la qualité même de la centralisation. Déjà Aristote avait défini le plaisir comme une qualité de l'acte. L'émotion doit être conçue pareillement; seulement elle est un phénomène beaucoup plus tardif et elle n'intervient que lorsqu'une action d'ensemble se trouve tentée dans la pensée ou l'organisme. L'enfant qui veut atteindre le journal de son père étend les bras, s'agite pour le saisir. Il n'y parvient pas. Il cherche d'autres mouvements; cet effort impuissant auquel président toutes ses facultés va s'exaspérant et détermine les modifications secondaires qui ne sont en effet que la conséquence et l'expression de l'état cérébral. Ne voit-on pas que les enfants se mettent de plus en plus en colère, si l'on n'y prend pas garde, et surtout s'y mettent de plus en plus vite, lorsqu'ils *savent*, c'est-à-dire lorsque leur effort impuissant s'est organisé des voies de canalisation comme de crier ou de fermer les poings. Leur fureur finit par devenir instantanée. L'émotion est l'aspect dramatique d'une personnalité vivante qui s'organise, qui lutte, qui triomphe ou qui se dissout. Elle est l'unité même de ce travail que la psychologie du tout petit enfant nous a fait entrevoir.

GASTON RAGEOT.

Août 1902.

VARIÉTÉS

LA PHRÉNOLOGIE EN AMÉRIQUE [1]

Le système du Dr Gall, qui semble aujourd'hui complètement abandonné en France, a obtenu dans ces derniers temps un regain de faveur en Amérique. Un Institut de phrénologie a été fondé à New York. Un *Journal américain de Phrénologie* y prospère.

Un ouvrage intéressant de M. Sizer : *How to teach according to temperament and mental development*, a pour sous-titre : *Phrenology in the school-room and the family*. C'est dire assez de quels principes s'inspire cet auteur. De ces mêmes principes s'inspire aussi M. Hoffman dans l'ouvrage qui fait l'objet de notre étude.

Ce n'est pas sans doute à la légère que ces écrivains très sérieux, esprits très positifs et très épris d'utilité, tentent ainsi de faire revivre cette doctrine par nous délaissée.

Tous deux ont, en effet, la prétention de s'appuyer sur une expérience déjà longue. « Pendant plus de trente ans, dit M. Sizer dans sa Préface, l'auteur a travaillé par le moyen des conférences, par la plume, et dans plus de cent mille observations particulières, à établir les principes du développement mental, de la culture et de l'éducation, et à montrer comment les conditions corporelles peuvent être réglées de manière à assurer la santé, le bonheur, le succès et une longue vie : à établir, en un mot, ce que l'on peut faire de mieux pour le développement de chaque être humain dans son corps et dans son esprit. »

Et M. Hoffman, au chapitre III de son livre, s'exprime de la façon suivante : « L'auteur a pendant dix ans fait de nombreuses observations dans toutes les classes de la société, et il peut dire que, pendant ce temps, il n'a pas trouvé un seul cas tendant à infirmer les assertions du Dr Gall, mais que chaque cas au contraire a été une preuve nouvelle. »

Il nous a paru que des études aussi consciencieuses, aussi patientes ne pouvaient être passées sous silence, et c'est pourquoi nous nous sommes proposé de faire connaître aux lecteurs de la *Revue philosophique* le livre de M. Hoffman.

1. U.-J. Hoffmann, *The science of the mind applied to teaching*, New York, 1894.

Cet ouvrage comprend trois parties. La première est consacrée à la nature de l'Esprit, la seconde renferme une Théorie de l'Éducation, et la troisième concerne les Méthodes. Nous nous occuperons seulement de la première, qui, d'ailleurs, est la plus étendue.

I

Il y a une grande différence dans la qualité de l'organisme et dans la perfection de structure que l'on peut trouver parmi les hommes, comme parmi les animaux.

La qualité d'une partie du corps est aussi la qualité de toutes les autres parties. Une peau et une chevelure grossières sont l'indice de fibres nerveuses et de muscles grossiers. Une peau et une chevelure délicates sont l'indice de propriétés semblables du cerveau.

Les trois qualités de la manifestation mentale sur lesquelles les conditions corporelles ont le plus d'influence sont : la *force*, la *pénétration* et l'*énergie*.

La force est donnée par l'étendue et la compacité des fibres, la pénétration par leur finesse, et l'énergie par leur bonne santé. Les plus hautes qualités mentales sont le résultat d'une combinaison propre de ces trois qualités corporelles.

Correspondant à ces trois qualités du corps et de l'esprit, il y a dans l'organisme humain trois systèmes :

Le *système moteur*, c'est-à-dire les os et les muscles ;

Le *système nutritif*, constitué par le canal alimentaire, les organes de la circulation et de la respiration, les organes de sécrétion et d'absorption, et tous les organes qui servent à transformer la nourriture en tissu vivant et à réparer le système ;

Le *système nerveux*, comprenant le cerveau, le cordon spinal et tous les nerfs.

Les définitions qui précèdent vont servir à l'auteur à déterminer ce qu'on appelle le tempérament.

On sait combien les physiologistes et psychologues sont peu d'accord à ce sujet. Sans nous attarder à une discussion qui serait un peu longue, nous constaterons que notre auteur se trouve ici d'accord avec Robin et Littré qui, dans leur *Dictionnaire de médecine*, définissent le tempérament : *le résultat général pour l'organisme de la prédominance d'action d'un organe ou d'un système.*

Bien que nous pensions, pour notre part, que la distinction des tempéraments doive être établie par la considération exclusive du système nerveux, nous ne faisons néanmoins aucune difficulté d'accorder que la conception à laquelle se range M. Hoffman donne sans doute des indications sur le système mental qui, à un point de vue pratique et positif, sont loin d'être sans intérêt.

La prépondérance de l'un des systèmes sur les autres, selon notre

auteur, donne donc naissance à une condition physique particulière qu'on appelle le tempérament.

C'est ainsi que la prépondérance du système musculaire et osseux dans l'organisme humain produit ce qu'il appelle le tempérament *moteur*. Ce tempérament donne une grande force à la nature physique, et aussi à la nature mentale. Aussi le tempérament moteur est-il surtout le tempérament masculin.

De la prépondérance des organes nutritifs dans l'organisme résulte le tempérament *vital*. Une structure grande et parfaite donne à l'organisme la capacité nécessaire pour un grand travail, mais la force qui met en action les organes est la *vitalité*. Le cerveau peut être grand ; mais, lorsque la vitalité cesse, il s'arrête par manque d'impulsion. Le tempérament vital donne l'activité au pouvoir physique et mental.

C'est, enfin, la prépondérance du cerveau et des nerfs qui caractérise le tempérament *mental*. Le caractère physique le plus marqué de ce tempérament est un vaste cerveau, surtout dans sa partie supérieure. Le corps est mince, les muscles sont minces et mous, et les traits délicats. La peau est tendre et délicatement organisée. La chevelure est fine ; l'expression de la figure est l'intelligence. Le front est élevé et large au sommet, la base du cerveau va en s'amincissant.

Ce tempérament donne la finesse à l'organisme. Les facultés mentales sont pénétrantes, actives, intenses. Les sentiments sont délicats : la tendance du sujet est vers le raffinement et la beauté. Mais ce tempérament manque de sens pratique et de force de caractère : il est tourné vers la littérature, la théologie et l'art.

Les systèmes moteur, nutritif et nerveux peuvent, de plus, se combiner en des proportions différentes.

Déjà les tempéraments moteur, vital et mental sont, comme nous l'avons vu, des combinaisons dans lesquelles il y a prépondérance de l'un des trois systèmes sur les autres.

Si l'on prend le chiffre 10 comme maximum, ces combinaisons sont les suivantes :

Tempérament moteur	organes nutritifs.....	7
	cerveau et nerfs.....	6
	os et muscles.....	10
Tempérament vital	système moteur.....	5
	— mental.....	6
	— vital.....	10
Tempérament mental	système moteur.....	5
	— vital.....	6
	— mental.....	10

Les organes ont donc différents degrés de force et de perfection. Ils peuvent être tous également parfaits chez un individu et faire de lui une personne de qualité supérieure. Ils peuvent aussi être tous faibles dans la même personne. Chez cette dernière le tempérament

moteur = 3, le tempérament vital = 2, le tempérament mental = 1. C'est le type le plus bas de l'être humain.

Une combinaison du moteur 6, vital 5 et mental 4 est celle d'une personne d'une habileté ordinaire. La combinaison qui va de 6 à 8 est celle d'une personne qui passe, dans une sphère relativement large dans les affaires, pour une personne supérieure. Mais la combinaison qui va de 8 à 10 est celle d'une personne vraiment supérieure.

L'emploi de ces chiffres, comme on le voit, peut servir à fixer les idées. Nous ferons remarquer cependant qu'ils ne possèdent qu'une valeur purement théorique, et qu'il faut se garder par suite de leur accorder une valeur scientifique qu'ils n'ont pas et ne peuvent avoir.

L'homme vraiment supérieur possède donc, à un très haut degré, tous les tempéraments. Mais il doit posséder de plus un cerveau vaste et bien proportionné. Les autres conditions étant les mêmes, plus le cerveau sera grand, plus grands seront aussi la volonté et le pouvoir mental. Un homme dont le corps est bien organisé, mais qui ne possède qu'un cerveau de grandeur ordinaire, peut avoir un bon jugement; mais celui-ci manque de profondeur, et l'habileté de cet homme ne s'étend pas à de grandes affaires : il n'est grand que pour ceux qui l'entourent. Celui dont le cerveau est vaste passe aux yeux de ceux qui l'entourent pour un homme ordinaire; mais c'est dans les grandes affaires qu'éclate sa supériorité.

II

Quels sont maintenant les rapports du cerveau et de la faculté mentale?

L'esprit est l'agrégat de toutes les activités qui rendent l'homme capable de penser et de connaître, de sentir et de vouloir.

La faculté est une activité distincte, primitive de l'esprit. Si c'est une faculté de connaissance, elle donne le pouvoir de percevoir une propriété de la matière, ou la relation d'une chose ou d'une idée avec une autre.

Les objets ont des propriétés, telles que la forme, la grandeur, la couleur, etc. L'esprit possède certaines activités qui perçoivent ces propriétés, et chacune de ces activités ne perçoit qu'une propriété.

Si la faculté est un sentiment, elle provoque le désir d'une chose particulière dont la possession est capable de la satisfaire. Les facultés affectives sont aussi distinctes les unes des autres que les facultés perceptives, et l'esprit n'est pas autre chose que l'agrégat des unes et des autres.

Il ne faut pas confondre, d'ailleurs, le pouvoir avec la faculté. La mémoire, par exemple, est un pouvoir, non une faculté. C'est un mode d'action de toutes nos facultés intellectuelles. Depuis les beaux travaux de M. Ribot, peut-être pourrait-on dire : de toutes nos facultés intellectuelles et *affectives*.

Il est aisé de voir pourquoi l'auteur tient à établir cette distinction du pouvoir et de la faculté. C'est que la mémoire, s'appliquant aux différentes facultés, ne peut être localisée dans une partie déterminée du cerveau qu'avec la faculté corrélative. Et nous ne pouvons sur ce point que nous ranger à l'avis de M. Hoffman, car il est démontré aujourd'hui qu'il n'y a pas une mémoire, mais des mémoires.

Cependant l'on peut se demander si les différentes facultés sont aussi nettement distinctes les unes des autres que le veut notre auteur, et si ces facultés, très diverses il est vrai d'apparence, ne sont pas néanmoins composées des mêmes éléments fondamentaux ; si par conséquent, en langage physiologique, les mêmes cellules, les mêmes nerfs ne peuvent pas entrer dans différentes combinaisons et suffire à plusieurs besognes.

La manifestation de l'esprit, continue M. Hoffman, est accompagnée de l'action du cerveau, et le cerveau peut être dit l'organe par lequel l'esprit se manifeste. Force nous est donc de considérer le cerveau comme constitué par des centres nerveux différents correspondant aux différentes facultés, et d'admettre que la fonction de chacun de ces centres est de manifester une faculté particulière.

Le crâne est d'ailleurs tellement mince si on le compare au diamètre du cerveau, qu'il forme un trop petit obstacle pour empêcher de déterminer les dimensions relatives des différentes parties du cerveau.

C'est par l'observation, et seulement par l'observation, que cette théorie peut être établie ou renversée. Si l'on trouve que la force de certaines facultés est toujours dans le même rapport que le développement relatif des parties du cerveau avec lesquelles elles sont en connexion, la théorie doit être admise comme vraie.

Si la doctrine que nous allons ébaucher d'après l'auteur peut paraître, dans sa trop grande précision, contestable, on y trouvera cependant, croyons-nous, de très utiles indications. Il y a là un ordre de recherches et d'observations dont peut-être nous sommes-nous trop désintéressés. Les criminalistes, et surtout les criminalistes italiens, n'ont eu garde de les négliger. Or, si de telles observations ont pu être faites sur les types anormaux, pourquoi ne serait-il pas possible d'en faire de semblables sur les types normaux eux-mêmes ?

Comment donc faudra-t il s'y prendre pour apprécier la force relative de chaque faculté ?

La moelle allongée est le centre du cerveau, et c'est à partir de ce centre que s'irradient les fibres nerveuses dans chaque direction, excepté vers le bas. Si l'on pouvait faire passer un fil de l'ouverture d'une oreille à l'autre, ce fil passerait par la moelle allongée. On peut donc prendre l'oreille comme centre. La distance en avant à partir de l'oreille indique le développement de cette partie du cerveau. De même pour la distance en arrière et en haut. Le développement du cerveau de chaque côté de la moelle est indiqué par la largeur de la tête.

Lorsque toutes les parties sont harmonieusement développées, la tête est ronde et symétrique. Si la tête est plus large qu'elle ne devrait être, cela indique la prépondérance des facultés égoïstes ; si elle est plus longue à partir de l'oreille, cela indique une intelligence développée ; si elle est très élevée, cela indique la prépondérance des facultés religieuses et morales.

L'observateur doit toujours avoir soin de juger par le développement à partir du centre, et ne pas s'attendre à trouver tout d'abord des protubérances, car celles-ci ne se présentent que lorsque la partie du cerveau qui entoure immédiatement la protubérance fait défaut.

Les facultés mentales se classent de la façon suivante :

SENTIMENTS
- RELATIFS A SOI
  - *penchants égoïstes.*
  - *facultés esthétiques.*
- SOCIAUX
  - *penchants domestiques.*
  - *facultés gouvernantes.*
  - *facultés morales.*

INTELLECT
- FACULTÉS PERCEPTIVES.
- FACULTÉS RÉFLEXIVES.

Les SENTIMENTS (*feelings*) sont des facultés qui ne procurent pas de connaissance, mais qui produisent un penchant d'une espèce particulière. Chaque sentiment produit une impulsion qui devient motif d'action. Le désir qui nous incline vers un objet est pénible, mais la satisfaction du désir donne du plaisir. Le degré du plaisir est mesuré par la force du sentiment, et le degré de peine par la force du sentiment et la grandeur de sa privation.

Le contentement résulte d'une satisfaction de toutes les facultés, suffisante pour neutraliser l'action pénible. Le contentement est la base du vrai bonheur, car la personne qui se trouve dans cet état est heureuse si l'un seulement de ses sentiments est satisfait de manière à produire un plaisir intense. La personne qui ne se trouve pas dans cet état peut avoir un grand nombre de sources de joie ; mais les sources de peine, chez elle, sont aussi nombreuses.

Les sentiments RELATIFS A SOI (*self-relatives*) sont ceux qui incitent l'individu à préserver sa propre vie et à se procurer les choses relatives à son propre bien-être.

Ces sentiments peuvent se diviser en deux groupes : les penchants *égoïstes*, qui tendent à assurer les choses nécessaires au confort physique ; et les facultés *esthétiques*, qui poussent l'individu à se perfectionner lui-même.

Lorsque la partie du cerveau avec laquelle les facultés égoïstes sont en connexion est bien proportionnée, le caractère possède l'énergie, l'instinct d'attaque, l'habileté, la force, etc.

Ces facultés donnent naissance à l'amour de soi sous toutes ses formes, et par suite aux crimes de tout ordre : oppression, cruauté, vol, meurtre, etc. Mais elles sont aussi la source de notre pouvoir

pour le bien. Il faut autant de force, d'habileté pour maintenir le droit que pour commettre l'injustice.

Les centres nerveux auxquels les penchants égoïstes sont liés se trouvent dans le lobe médian du cerveau; et lorsqu'ils sont développés, ils donnent de l'amplitude à la tête dans sa largeur. La tête, au contraire, lorsqu'ils sont peu développés, est étroite entre les oreilles.

Les facultés esthétiques sont celles qui donnent le désir et le goût du beau et du grand. Elles nous incitent à nous mettre nous-mêmes et à mettre ce qui nous entoure en rapport avec les lois de la proportion, de l'harmonie. Ce qu'elles recherchent, c'est la perfection : l'élégance, l'art et la poésie en résultent.

Les centres nerveux correspondant à ces facultés se trouvent à la partie supérieure de la tête, sur le côté.

Les sentiments SOCIAUX, qui sont la seconde catégorie des sentiments, rendent l'homme capable de la vie en commun : ils donnent naissance à la famille, à la société et à l'État.

Toute connaissance en fait de science, d'art, de religion ou de gouvernement résulte de ces sentiments. C'est grâce à eux que nous jouissons des bienfaits de la civilisation. C'est parce que les Indiens d'Amérique ne les possédaient pas qu'ils ne purent être civilisés; et c'est parce que les anciens Grecs les possédaient, qu'ils s'élevèrent de la barbarie à la civilisation la plus haute.

Ces sentiments, avons-nous dit, se divisent en trois classes : les facultés *domestiques*, les facultés *gouvernantes* et les facultés *morales*.

Le siège des facultés domestiques est dans le cervelet et dans les lobes cérébraux postérieurs. Lorsque ces centres sont développés, la tête est longue et large en arrière, à partir de l'oreille.

Ces sentiments engendrent l'accord, et non plus la lutte pour la vie. Les animaux des espèces les plus élevées possèdent aussi ces sentiments; mais, grâce à la supériorité de l'homme, ils sont chez lui plus raffinés.

Le groupe des facultés gouvernantes se trouve dans le cerveau à la partie supérieure et postérieure de la tête. Lorsqu'elles sont fort développées, la tête est très longue à partir de l'oreille en arrière et en haut.

On les appelle facultés gouvernantes parce que leur fonction est d'assurer le gouvernement des autres facultés. Ce sont elles qui donnent la confiance en soi, la fermeté dans les desseins, le désir de voir le droit prévaloir : elles engendrent des aspirations vers l'honneur, le pouvoir et le droit.

Les sentiments moraux ont leur siège dans la partie supérieure du cerveau. Lorsqu'ils sont développés, la tête est élevée et pleine au-dessus des oreilles. Ces facultés sont les plus particulières à l'homme. Leur tendance est de rendre l'homme capable de se conformer à tout ce qui est juste et à la volonté des autres.

Les facultés INTELLECTUELLES donnent à l'homme la connaissance des objets externes et de ses propres sensations internes. Tandis que les sentiments recherchent un objet ou une action capable de satisfaire le désir qui résulte de leur activité, l'Intellect, de son côté, ne recherche que la vérité.

Les sentiments sont les forces qui dirigent la conduite : l'Intellect doit déterminer si cette conduite est nuisible ou n'est pas nuisible. L'homme recherche le bonheur, et, s'il sait ce qui le produit, il sera sûr de le trouver. Faire ce qui est juste produit le plus grand bien de l'homme; faire le mal, au contraire, détruit le bonheur. Si un homme est capable de distinguer le bien du mal, il fera ordinairement le bien. Cependant il ne suffit pas, pour que l'homme fasse le bien, qu'il soit éclairé : ce sont les sentiments qui ont le plus à faire dans la formation de la volonté, et l'Intellect n'est que le serviteur de celle-ci. Le caractère et la conduite des hommes dépendent des sentiments et des passions qui les poussent à l'action.

Le lobe frontal du cerveau est le siège de l'intelligence. Le développement de ce lobe donne la longueur, la largeur et la hauteur au front.

Les facultés intellectuelles se divisent en deux classes : les PERCEPTIVES et les RÉFLEXIVES.

Les facultés perceptives sont unies à la partie basse du lobe antérieur du cerveau. Leur force relative est indiquée par la proéminence du front juste au-dessus des yeux, c'est-à-dire par la longueur du front à partir de l'oreille. Les facultés perceptives peuvent se diviser en deux classes :

1° Celles qui saisissent les qualités et propriétés des objets;

2° Celles qui perçoivent les relations des objets.

Les facultés réflexives sont unies à la partie supérieure du lobe antérieur du cerveau. Lorsque celui-ci est large, il donne de la longueur à la tête depuis l'oreille jusqu'à la partie supérieure du front. Les facultés perceptives fournissent l'esprit de tous les faits concernant les objets externes : elles cueillent, pour ainsi dire, la vérité dans le monde externe. Les facultés réflexives comparent ces faits : elles rendent l'esprit capable de se considérer lui-même, tirent de son propre travail la connaissance, et s'élèvent à d'autres vérités.

III

Notre intention n'est pas de nous étendre sur le détail d'une théorie dont nous avons voulu seulement indiquer les principes. L'ouvrage de M. Hoffman est d'ailleurs illustré de nombreuses figures et portraits sans l'aide desquels une exposition plus approfondie ne pourrait que demeurer obscure. Nous ne pouvons donc qu'engager le lecteur à se reporter à l'ouvrage, et nous sommes persuadé que, même s'il conteste les principes ou met en doute la valeur de la théorie, il trouvera

cependant, chemin faisant, des observations, des analyses qui éveilleront son attention et auxquelles il prendra le même intérêt sympathique que nous y avons pris nous-même.

Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que la théorie des localisations cérébrales soit complètement à dédaigner. Le cerveau, en effet, comme on le sait, n'est pas une masse homogène. Il consiste en un certain nombre d'organes, dont chacun possède sa fonction déterminée, tout en étant dans l'union la plus intime avec les autres. A certaines de ces fonctions, des centres spéciaux ont été assignés : par exemple aux mouvements des bras, des jambes, de la face; au langage, à la vision et à l'audition; peut-être aussi à l'olfaction et à la sensibilité générale, bien que les localisations sensitives soient plus vagues en général que les localisations motrices.

Il s'ensuit qu'aucune des recherches que l'on peut faire dans cette voie, soit chez nous, soit à l'étranger, ne doit être passée sous silence. A ces recherches on pourra, sans doute, reprocher d'avoir une tendance à trop multiplier les facultés, à considérer comme simple ce qui est complexe, à ne pas tenir un compte suffisant des relations qui existent entre les différentes parties de la substance cérébrale : on doit bien admettre cependant qu'un aussi grand nombre d'observations si patientes, si bien conduites ne doivent pas être négligées.

Le tableau complet que M. Hoffman donne de nos facultés, et dans lequel figurent les facultés particulières, est le suivant :

- SENTIMENTS
  - RELATIFS A SOI (*self-relatives*)
    - *penchants égoïstes*
      - amour de la vie.
      - faculté d'alimentation.
      - — d'acquisition.
      - — de destruction.
      - amour de la lutte.
      - vigilance.
      - discrétion.
      - amour de la construction.
    - *facultés esthétiques*
      - amour du beau.
      - amour du sublime.
      - esprit de critique (*mirthfulness*).
  - SOCIAUX
    - *penchants domestiques*
      - amour sexuel.
      - amour des enfants.
      - camaraderie.
      - amour de la maison.
    - *facultés gouvernantes*
      - amour-propre.
      - amour de l'approbation.
      - fermeté.
      - amour de la justice.
    - *facultés morales*
      - vénération.
      - bienveillance.
      - imitation (sympathie).
      - confiance.
      - espérance.

INTELLECT
- FACULTÉS PERCEPTIVES
  - esprit d'observation.
  - faculté de la forme.
  - — de l'étendue.
  - — de la résistance.
  - — de la couleur.
  - — de l'ordre.
  - — du nombre.
  - — de l'événement.
  - — de la situation.
  - — du temps.
  - — du son.
  - — du langage.
- FACULTÉS RÉFLEXIVES
  - faculté de comparaison.
  - — du rapport de cause à effet.

Cette division, ce morcellement de nos facultés peut paraître un peu exagéré. Il est sujet à bien des objections et, ce qui choque nos habitudes françaises, ne répond pas à une conception théorique bien déterminée. Mais n'oublions pas que le point de vue auquel se place l'auteur, comme le font en général ses compatriotes, est surtout un point de vue pratique.

Ce qui, d'ailleurs, dans l'ouvrage de M. Hoffman, peut nous intéresser par-dessus tout, c'est de voir, dans les considérations morales qu'il nous présente, se formuler l'idéal humain que l'on conçoit en Amérique. Il y a là des vues qui appelleront sans doute la critique, mais qui solliciteront aussi la réflexion. Qu'enseignons-nous en général à nos enfants, et que leur recommandent avant tout nos traités de morale, si ce n'est la douceur, la soumission, l'obéissance, le mépris des richesses ? Sans méconnaître les grands principes de la morale, la plupart des écrits américains, et en particulier le livre dont nous nous occupons, semblent refléter une conception plus virile, plus proche de la réalité, qui prépare mieux à la vie, et sujette à moins de mécomptes. Peut-être les philosophes qui rédigeront des cours de morale à l'usage de notre enseignement secondaire, où cette science, comme on le sait, va tenir une plus large place, peut-être ces philosophes trouveraient-ils quelque profit à s'inspirer de ces ouvrages pour sortir des sentiers battus, pour donner aux élèves un enseignement plus concret, plus réel, et peut-être aussi, plus vivant.

Il nous semble qu'on insiste trop en général sur les qualités du genre de celles que nous venons d'énumérer, et qui laissent l'enfant désarmé quand il se trouve plus tard en contact avec la vie réelle. Il n'est sans doute pas inutile de lui faire connaître que les moutons sont mangés par les loups et, partant, qu'il est nécessaire que des qualités opposées fassent équilibre aux précédentes. C'est ce qu'indique avec beaucoup de précision le livre de M. Hoffman.

C'est ainsi que, s'ils sont bien dirigés, les instincts d'acquisition, de destruction, l'amour de la lutte lui paraissent, pour la collectivité aussi bien que pour l'individu, essentiellement salutaires. Ces instincts

doivent être, selon lui, non détruits, mais perfectionnés, et détournés en quelque sorte au profit de la communauté. Et il en est de même de la ruse ou de l'habileté dans les affaires.

En particulier, sa dissertation sur la richesse qui, sans doute, n'a rien de celle d'un Sénèque, n'en est peut-être que mieux accommodée aux besoins des sociétés industrielles et commerciales, au milieu desquelles, que nous le voulions ou non, nous vivons : « On accuse l'amour de l'argent, dit l'auteur, d'être la racine de tout mal, mais ne pourrait-on pas dire également qu'il est la racine de tout bien? Sans la tendance à accumuler la richesse, le plus grand génie est imparfait et pour lui le chemin du progrès est fermé. Pour l'homme pauvre, toutes les portes sont fermées, et l'on ne peut les ouvrir qu'avec des clefs d'or. L'argent est roi et dirige le monde. Qu'un homme ait de la réputation pour une certaine supériorité, et que l'on sache qu'il est pauvre, il tombe très bas dans l'estime du monde; qu'on sache au contraire qu'il est riche, tout le monde est son serviteur. Et ce n'est pas que les gens soient gouvernés par des motifs méprisables, car il est juste et naturel qu'ils respectent la richesse, ou plutôt ce qu'elle représente. La richesse est une force essentielle dans la production du bonheur et du bien. » Ce qui n'empêche pas l'auteur de faire ensuite toutes les réserves nécessaires sur la manière dont la richesse doit seulement s'acquérir, sur les limites que l'on doit imposer au désir de la posséder, sur la façon dont on doit en jouir et en faire profiter les autres.

Que ces considérations nous paraissent bien terre à terre et qu'elles dérangent nos habitudes d'esprit, cela est possible; mais introduites avec discrétion dans un cours, qu'on les accepte ou au contraire qu'on les combatte, elles n'en sont pas moins aptes, nous semble-t-il, à renouveler, dans une certaine mesure, l'enseignement de la morale.

Une autre originalité nous frappe encore : c'est l'importance accordée par l'auteur aux penchants et aux facultés affectives. Trop souvent, en effet, on se borne, même dans les traités qui concernent l'éducation, à l'étude de l'intelligence. Quant au caractère, aux sentiments, aux dispositions morales, qui sont pourtant, comme le remarque l'auteur, ce qui surtout dirige la conduite, on les laisse trop aisément dans l'ombre. L'intérêt, nous semble-t-il encore, est donc très grand de rétablir l'équilibre entre les facultés intellectuelles et les facultés affectives.

Sans méconnaître l'importance du rôle que joue l'intelligence dans la constitution de la personne humaine, il est désirable, il est bon que l'attention soit appelée sur cette autre partie plus profonde et, sans doute aussi, plus vivante de notre nature. L'intelligence elle-même, non pas abstraite, mais concrète, c'est-à-dire réalisée dans un individu, dépend de la personne, du caractère et lui est intimement unie. C'est là un point qu'on oublie trop souvent, et cette erreur est d'autant plus grave qu'elle conduit à étudier des formes vides au lieu d'étudier réellement l'individu.

C. Ribéry.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Josiah Royce, The World and the Individual. — Gifford lectures, delivered before the University of Aberdeen, New York, The Macmillan Company, 1900 et 1901, deux volumes in-8°, 588 et 480 p.

On a entendu parler de ces fondations, quelquefois somptueuses, qui permettent à certaines Universités d'inviter, pour le plaisir de les écouter, des professeurs étrangers. Lord Gifford en a fait une, et des plus magnifiques, en faveur des quatre Universités écossaises, M. Royce, professeur à l'Université Harvard, est donc venu donner des conférences à l'Université d'Aberdeen, où il avait pris autrefois ses grades. Ces deux volumes contiennent, avec les développements nécessaires, la matière de ces conférences.

L'orateur ne s'était proposé rien de moins que d'exposer tout un système de métaphysique. Nous trouvons, en effet, dans le premier volume, une théorie de l'Être, et, dans le second, l'application de cette théorie à la solution des principaux problèmes de l'expérience et de la vie.

M. Royce distingue, dans l'histoire de la philosophie, quatre manières de concevoir l'Être; il les étudie longuement, les compare, les discute et fait son choix. La première est le réalisme; elle est très répandue, et reparaît plus ou moins altérée dans les deux suivantes : le mysticisme et le rationalisme critique. La dernière est l'idéalisme. C'est celle à laquelle il donne la préférence et qu'il envisage sous tous ses aspects et dans toute la suite de ses rapports avec les idées essentielles les plus diverses. Il lui consacre plus de trois cents pages de son premier volume. Son idéalisme, toutefois, lui est bien personnel, et quand il en vient, dans le second volume, à en montrer les effets sur la notion que nous devons nous faire de la Nature, il a raison de le distinguer de celui de Berkeley, ou de Leibniz, ou de Kant, ou enfin de cet idéalisme auquel s'attache le nom de Clifford. D'après ce philosophe, la Nature consisterait en une vaste collection d'éléments du type de nos sensations ou de nos sentiments les plus simples; l'évolution organiserait par degrés ces éléments d'abord atomiques, et en formerait peu à peu des unités complexes, qui apparaîtraient, du dehors, comme des corps de plus en plus organisés, tandis qu'elles deviendraient, au dedans, de plus en plus conscientes, jusqu'à

atteindre la vie rationnelle. Pour M. Royce, il n'y a pas d'évolution capable d'unir ainsi ce qui était séparé à l'origine, et de donner la conscience à un ensemble d'éléments qui en étaient primitivement privés. Sa théorie ou, comme il ne craint pas de le dire, son hypothèse est tout autre. Il n'y a pas de substance; mais de même que, par delà nos esprits individuels, nous attribuons une sorte d'être aux esprits de nos semblables, nous devons, et pour des raisons analogues, attribuer une existence à la Nature, par delà l'esprit humain. Il y a donc un vaste champ d'expérience extra-humaine, limitée sans doute, comme celle de l'homme, et cependant identique à la vie absolue dans le sens universel où toute vie, la plus infime comme la plus élevée, est en relation avec tout l'organisme de l'Absolu. Cette vie de tous les êtres, de toutes les choses hors de nous, dont l'idée nous est suggérée par ce que nous expérimentons de la Nature, est aussi concrète, aussi essentiellement consciente que la nôtre, et nous devons admettre que celle-ci est elle-même une simple différenciation de la vie plus large de la Nature avec laquelle nous soutenons des relations analogues, au fond et malgré de notables différences, à celles que nous avons avec nos semblables. Il n'y a donc rien d'illusoire ou de mal fondé dans notre expérience de la Nature, ou rien qui soit fondé seulement sur une intervention arbitraire de Dieu. La Nature est réelle pour nous de la même manière que nos semblables sont réels; mais il ne faut pas perdre de vue que notre expérience actuelle ne nous donne que de très faibles et très incertaines suggestions de ce que contient cette vie intérieure de la Nature, à peu près comme dans le cas où une langue étrangère et des mœurs très éloignées des nôtres nous laissent longtemps dans l'ignorance de ce que pensent tels ou tels de nos semblables. Il n'en reste pas moins très vraisemblable qu'une vie, absolue, d'une part, et, en même temps, de l'autre, fragmentée et limitée ou différenciée à divers degrés en une infinité d'individus, chacun conscient dans son royaume ou sa province, ou bien faisant partie d'une conscience plus large, comme cette table, par exemple, qu'il faut peut-être comparer à un mot qui prendrait pour nous toute sa valeur si nous connaissions la proposition dont il fait partie, constitue la réalité dernière de l'Univers.

Le mot *panthéisme* ne se trouve pas dans l'index qui accompagne ces deux volumes et je ne l'ai pas rencontré une fois dans tout l'ouvrage, si je l'ai bien lu. Il semble cependant que ce soit le nom qui convient à cette doctrine. Pourquoi M. Royce l'a-t-il adoptée en dépit des contradictions auxquelles on reconnait généralement qu'elle conduit? Il nous le dit lui-même après l'avoir exposée : « Je n'ai pas encore eu le temps de vous dire pourquoi j'ai donné la préférence à cette hypothèse; j'ai mieux aimé la laisser se présenter à vous telle qu'elle est. Mais ce dont la plupart d'entre nous, dans ce domaine, ont surtout besoin, c'est de rompre avec la distinction tradi-

tionnelle de l'esprit et de la matière, et de s'affranchir des phrases de convention. D'ailleurs, je dois vous le rappeler, les vraies raisons pour lesquelles je crois que mon hypothèse approche tout au moins de la vérité, sont des raisons de philosophie générale. C'est elle, en effet, qui vous donne les premières indications sur la manière dont la Nature, que nous connaissons empiriquement, peut être conçue pour s'accorder avec notre théorie de l'Être » (II, 234).

C'est donc comme une conséquence logique de la doctrine exposée dans le premier volume que l'auteur adopte, dans le second, cette hypothèse sur la vraie réalité de la Nature. Si l'on peut, suivant le proverbe, juger de l'arbre par les fruits, nous trouvons là, en même temps, l'indication précise du trait dominant de cette doctrine et la preuve qu'elle n'est pas fondée. C'est la conscience et l'activité humaines que M. Royce, sous le nom d'idéalisme, élève à l'absolu, sans songer que ni cette conscience ni cette activité ne peuvent avoir ce caractère, attendu que ce sont de simples phénomènes. Le véritable idéalisme consiste dans une théorie exacte de la connaissance, dont la première condition est de bien constater les faits en se gardant de toute contradiction.

Mais si la thèse fondamentale de M. Royce nous paraît inadmissible en elle-même et dans ses conséquences, il est juste de reconnaître que son œuvre contient des parties originales très dignes d'être méditées. Il exagère peut-être la part du milieu social dans le développement de l'individu : il va jusqu'à soutenir, en conformité, il est vrai, avec sa doctrine, que la conscience de nous-même, comme individu, ne se produit, à l'origine, que grâce à la vie en société; en revanche, il a sur ce sujet une foule d'aperçus qu'il vaut la peine d'étudier. Il convient d'ailleurs que c'est tout de même dans la conscience de l'individu comme tel qu'il faut chercher les racines logiques du pouvoir que nous devons nécessairement nous attribuer de regarder telle ou telle affirmation comme vraie. En d'autres termes, c'est d'abord de son point de vue, et non de celui d'autrui que la conscience individuelle doit reconnaître la validité de son objet. De là, une distinction curieuse entre notre conaissance « descriptive » du monde empirique et notre connaissance « appréciative » de la vie finie, qui est le propre de notre moi, et le différencie de ce moi absolu dont participent de près ou de loin tous les êtres individuels. La première de ces connaissances s'acquiert grâce à certaines catégories, dont la principale est la catégorie de différence : nous prenons par elle conscience de la diversité de nos états, *entre* lesquels nous découvrons à la fois quelque chose de commun et ce qui les sépare. Ces états apparaissent par degrés comme formant des séries et nous nous habituons à concevoir des liaisons de faits dont la validité pour nous correspond à la certitude qu'elles valent aussi pour nos semblables. La connaissance « appréciative » se fonde sur la conscience d'une activité qui tend à atteindre certaines fins. Nos insuccès mêmes servent au déve-

loppement de notre connaissance de notre moi et du monde. Notre attention a, de part et d'autre, une importance sur laquelle le philosophe américain a proposé des idées ingénieuses.

Il nous est impossible d'entrer ici dans plus de détails. Bornons-nous donc à signaler sa théorie de la causalité, dont l'exactitude pourrait être contestée, ses vues sur la liberté, sur le mal et son rôle dans le monde moral, sur Dieu, enfin, dont il fait, comme il fallait s'y attendre, une personne; et quelle que soit la valeur de cette métaphysique, moins nouvelle qu'on ne pourrait le croire, reconnaissons que M. Royce a été, suivant l'expression qu'il emploie en parlant de l'influence mutuelle des hommes vivant en société, un « dynamo d'idées », et qu'il a certainement beaucoup donné à penser à ses auditeurs d'Aberdeen.

A. Penjon.

Otto Liebmann. — Gedanken und Thatsachen. *Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*, 2. Bd., 3. Heft. Strassburg, Trübner, 1902, in-8° de 127 pp.

La première étude, la plus développée, contenue dans cette livraison, énonce ces réflexions judicieuses que la philosophie a pour caractéristique de tout élever à l'absolu, de dire par exemple que le monde est absolument mauvais au lieu de dire simplement qu'il est mauvais; que le juge qui prononça que l'homme est bon ou mauvais est lui-même un homme; que la thèse de Rousseau sur les pernicieux effets de la civilisation peut se mettre sous cette forme qui en montre la valeur exacte : Tout est bien sortant des mains de l'auteur des êtres, or l'homme sort des mains, etc.; donc tout dégénère entre les mains de l'homme; que tous les jugements de l'homme sur la valeur des choses, et avec eux les qualificatifs de bon et mauvais sont subjectifs; que nombre de pessimistes ne conforment pas leurs actes à leurs discours; que l'activité de l'homme peut améliorer un monde jugé primitivement mauvais. Mais quel besoin de mêler à des réflexions aussi neuves et profondes des considérations sur Hégésias Peisithanatos, Timon d'Athènes et Sakyamuni, et de donner à cette étude le nom ambitieux de *Trilogie du pessimisme*?

La seconde partie réunit, sous le titre de *Pensées sur la beauté et l'art*, 25 études qui pourraient se résumer ainsi : 1. L'esthétique ne peut se faire que par la méthode critique par opposition au dogmatisme métaphysique. Le laid, pouvant se définir ce qui est indirectement beau, est du domaine de l'esthétique. — 2. Notre esthétique n'est « ni celle de Dieu ni celle des crapauds ». — 3. L'art réalise l'union du sujet et de l'objet. — 4. Raisons de la distinction des sens en esthétiques et non esthétiques (assez fin). — 5. Le beau est ce qui plaît sans intérêt. — 6. Rôle du caractère individuel dans le sentiment esthétique. — 7. Le rôle essentiel de la musique n'est pas l'imitation,

mais l'expression des émotions (De même 21, 22, 23). — 8. Il y a un *a priori* esthétique. — 9. Rôle libérateur de l'art. — 10. L'histoire de l'art n'est pas l'esthétique. — 11. L'art véritable est une inspiration. — 12. L'art est un jeu, mais un jeu sérieux. — 13. L'architecture est l'imitation de la nature inanimée, les autres arts plastiques étant l'imitation de la nature vivante (vue intéressante, mais bien contestable malgré l'argumentation de l'auteur; expression juste de l'impression esthétique produite par les différents styles, notamment le style grec et le style gothique; plus contestable pour le style à coupoles romain et renaissance et le style rococo). — 14. L'art grec par excellence est la sculpture, mais les Grecs s'attachaient surtout à l'harmonie des formes, ils ont laissé ouvert le champ de l'expression. — 15. Il n'y a entre l'idéalisme et le naturalisme qu'une différence de degré (formule assez heureuse : l'idéalisme a pour objet la *natura naturans*, le naturalisme la *natura naturata*). — 16. La poésie est l'art universel. Rôle du rythme et, d'une manière plus générale, de la répétition dans le sentiment esthétique (intéressant). — 17 et 18. Parallèle entre Dante et Shakspeare. — 19. Défense de la théorie aristotélicienne du tragique. — 20. Caractère tragique de la nature humaine. — 24. Beethoven et la 9e symphonie. — 25. Valeur morale de l'art. — En maint endroit, ces esquisses me semblent verser dans la forme littéraire de l'esthétique et de la critique d'art, qui m'a toujours fait l'effet du genre où il est le mieux porté de parler pour ne rien dire; ce qu'elles contiennent de plus intéressant, ce sont les digressions dont elles abondent. Dans l'ensemble, cette partie de l'ouvrage est un recueil de dissertations sur l'esthétique d'une portée d'élèves moyenne.

G. H. LUQUET.

II. — Philosophie scientifique.

De Freycinet. — SUR LES PRINCIPES DE LA MÉCANIQUE RATIONNELLE. 1 vol. in-8°, 167 p., Gauthier-Villars.

Si l'on ouvre les traités de mécanique parus depuis quelques années, on est frappé par la tendance abstraite et formelle qu'ils manifestent. Les mathématiques semblent fournir aux mécaniciens contemporains un certain nombre de *formes*, dans lesquelles on peut faire rentrer la plupart des transformations naturelles. Expliquer un phénomène, c'est trouver la *forme* précise qui s'appliquera à toutes ses variations et permettra d'en prévoir le cours avec exactitude, c'est construire en quelque sorte un schème graphique dont les particularités puissent être considérées comme représentatives de toutes celles qu'offre la marche du phénomène. Dans cette explication, on fait abstraction du phénomène lui-même, de sa réalité propre; on ne retient plus que la ligne fictive qui représente son développement. Par là on le rend ma-

niable pour l'esprit; on peut raisonner sur lui, déduire les applications remarquables à l'aide du simple calcul. Au point de vue pratique, il semble que ce soit suffisant; au point de vue théorique l'avantage incontestable c'est qu'on est débarrassé de toutes les hypothèses compliquées et invérifiables qu'on était autrement forcé d'imaginer sur la nature réelle des choses. Il semble donc bien que la science tende à devenir toute *formelle*, le plus formelle possible du moins. La mécanique qui précisément est au terme de toutes les explications physico-chimiques, devait d'une part s'engager la première dans cette voie, et de l'autre fournir les moyens d'appliquer cette vue théorique à l'ensemble des phénomènes matériels. C'est donc elle qui devait avant toute autre science prendre cette apparence nouvelle, et devenir pour ainsi dire une simple promotion des mathématiques. Et c'est ce qui a eu lieu.

L'ouvrage de M. de Freycinet sur les principes de la mécanique rationnelle est une tentative de réaction très nette contre cette tendance : « Des travaux remarqués, dit-il dans sa préface, ont, depuis un quart de siècle, accusé une tendance à faire de la mécanique une science nettement abstraite. Négligeant les corps réels, on construit des systèmes dans lesquels la masse et la force sont à l'état de coefficient et d'expression analytique, on pose un certain nombre de postulats ou d'axiomes, et l'on recherche le mouvement que ces systèmes doivent prendre suivant des hypothèses déterminées. On évite ainsi... ce dualisme entre force et matière qui s'était introduit dans l'ancienne mécanique. A mon avis *ces voies nouvelles ne sont pas sûres*, et en tout cas elles ne sont pas favorables à la découverte des lois naturelles. Je crois prudent de s'en tenir à la tradition des Galilée, des Newton, des d'Alembert, des Laplace, des Lagrange; et si quelque changement doit être apporté à des méthodes, naguère réputées classiques, c'est plutôt, selon moi, pour en accentuer le caractère expérimental, et pour mettre davantage en relief les données physiques qui lui servent de bases. Sans doute la mécanique ainsi exposée présente un mélange de calcul et d'observation, avec quelque peu d'anthropomorphisme. Mais quelle est la branche de nos connaissances qui échappe à ce dernier reproche?... J'ai voulu, dans les pages qui suivent, reprendre précisément la méthode que certains inclinent à délaisser. Loin d'en atténuer le prétendu défaut, je l'ai délibérément accru en donnant plus de place aux considérations empiriques. »

M. de Freycinet n'a pas eu d'ailleurs l'intention de reconstituer un traité de mécanique complet sur ces bases nouvelles, ou plutôt sur ce retour aux anciennes bases. Son ouvrage reste un ouvrage d'introduction et de polémique, un ouvrage de critique générale et d'indications d'ensemble. Il veut rester uniquement cela. C'est « une simple étude dans laquelle, dit-il, je cherche à mettre les esprits en garde contre une tendance que je considère comme peu philosophique et même comme dangereuse. Si elle venait un jour à prévaloir, elle

entraînerait, je le crains, un arrêt dans les progrès de la Dynamique et elle ne contribuerait certainement pas à développer dans la science les habitudes d'observation ».

L'ouvrage de M. de Freycinet est divisé en trois chapitres. Le premier traite des Concepts de la Mécanique, le deuxième des Lois générales du Mouvement, le troisième contient quelques réflexions sur la nature du problème dynamique envisagé dans sa plus grande généralité.

Dans l'étude des concepts de la mécanique, le concept de mouvement est considéré comme une idée complexe et ramenée à trois autres plus simples : les concepts d'*espace*, de *temps*, et de *fonction* ou relation entre les positions successives et les durées écoulées *vitesse*. L'idée de vitesse s'applique à la vitesse elle-même et fournit un quatrième concept fondamental, celui d'*accélération*; on a grâce à lui la possibilité d'apprécier la manière dont la vitesse varie entre deux points du parcours. Le concept du mouvement est jusqu'ici regardé comme quelque chose de purement géométrique. Mais si nous abandonnons ce terrain trop étroit pour embrasser le vrai domaine de la mécanique, nous verrons surgir, avec l'idée de cause, plusieurs concepts fort importants, spéciaux à cette science, et dont l'examen doit nous occuper. C'est ici que nous sommes forcés de sortir du domaine tout formel de la mathématique, de recourir à l'observation de la nature, et de tenir compte de la réalité qui s'offre à notre perception. Le concept qui se présente tout d'abord ici est celui de *force*, indispensable à la science dont il s'agit, et que ne peut fournir la pensée géométrique pure : « La première origine de la notion de force se trouve, *sans conteste dans nos impressions personnelles*. Bien avant que l'homme eût créé une science des forces et se fût élevé dans la sphère des abstractions, il avait acquis, par sa propre expérience, le sentiment très net d'un effort à déployer pour écarter les obstacles ou pour déplacer les corps... Aucun argument ne saurait prévaloir contre ce fait; aucune interprétation ne saurait enlever à la force ainsi conçue et ressentie son caractère nettement concret. Elle n'est point une abstraction, un être de raison, mais quelque chose de réel et d'efficace dont nous portons en nous un type certain. Le concept de masse est corrélatif de celui de force. Il surgit simultanément dans notre esprit, au moment où nous donnons de la vitesse à un corps : « Cet acte de notre initiative, cet effort par lequel nous mouvons les corps, présente le plus souvent deux périodes. Pendant la première notre effort augmente sans qu'aucun résultat apparaisse. Le corps que nous sollicitons demeure immobile, comme s'il développait une résistance supérieure à notre action. Puis, tout à coup, après un effort un peu plus grand que le précédent, le corps s'ébranle, et, dès ce moment, sans qu'il soit nécessaire d'augmenter l'effort davantage, le mouvement s'accélère, autant que le permet le jeu de nos propres organes. La première de ces deux périodes peut être très courte, et c'est pourquoi un

observateur superficiel est tenté de la confondre avec la deuxième; mais avec quelque attention le doute n'est plus permis : la distinction s'affirme. Nous constatons en outre que l'existence de cette première période tient à la nécessité de vaincre certains obstacles extérieurs qui s'opposaient au déplacement du corps. » La notion de masse ressort donc de constatations expérimentales directes, tout comme la notion de force. Elle non plus n'est point un être de raison, un principe formel; c'est le résultat de l'observation de la nature. C'est encore cette observation qui nous fournit les concepts de *quantité d'action*, de *travail*, de *masse vive*, d'*énergie* et de *centre de gravité*. Le concept de travail, par exemple, se relie « aux phénomènes les plus imposants comme les plus vulgaires que nous offre le spectacle de la Nature. Dans l'évolution de la planète autour du soleil, dans la pierre qui tombe sur le sol, que voyons-nous, sinon une force qui accompagne le corps et qui tantôt l'accélère, tantôt le ralentit? Au sein de la matière, quand les molécules se rapprochent sous l'influence de la cohésion ou de l'affinité chimique, que voyons-nous encore, sinon des forces effectuant des parcours, très petits à la vérité, mais proportionnés à la dimension des éléments en jeu? »

Le premier chapitre nous a montré comment les notions immédiates de la mécanique sont suggérées par l'observation. Le second va poursuivre le même but relativement aux lois générales du mouvement. M. de Freycinet, contrairement à quelques auteurs qui n'en admettent que trois, en compte quatre. Il ajoute à la loi d'égalité entre l'action et la réaction, à la loi d'inertie, et à la loi de l'indépendance d'action des forces ou de l'indépendance des mouvements, la loi de l'équivalence mécanique de la chaleur. Ces lois présentent des caractères communs que l'auteur résume brièvement en ces termes :

« 1° Elles sont dues *entièrement à l'observation*, et ne sont à aucun degré susceptibles d'une démonstration logique. Elles diffèrent donc essentiellement des principes en usage dans les mathématiques pures.

« 2° Elles sont d'une généralité à laquelle, jusqu'ici, on ne connaît pas d'exception. On est autorisé à croire qu'elles s'appliquent, non seulement dans l'étendue du système solaire, mais au delà dans l'universalité des mondes...

« 3° Elles sont d'une exactitude rigoureuse. Leurs formules ne sont pas approximatives, comme celles de nombreuses lois physiques et chimiques, mais elles ont la rectitude d'une proposition de géométrie...

« 4° Ces lois, précisément, à raison de leur énoncé qui est très général mais qu'on ne saurait restreindre sans inconvénient), contiennent les conséquences les plus variées. L'analyse mathématique s'applique à les dégager et forme ainsi un domaine extrêmement étendu...

« La rigueur même de ces lois a pu, à certaines époques, masquer leur caractère de contingence et favoriser l'essor d'une dynamique dans laquelle les conceptions abstraites avaient une trop grande place. Mais

il ne faut pas oublier que toute conception abstraite éloigne de la Nature et que dès lors le contrôle de l'expérience est plus nécessaire. »

Ce chapitre se termine par une remarque générale sur la statique, qui a pour objet, en s'appuyant sur tout ce qui a été dit précédemment en ce sens, de montrer que la statique ne peut être édifiée *directement* quoiqu'il y ait quelquefois intérêt à procéder ainsi. Au fond, elle n'est pas moins expérimentale que la dynamique. La seule différence entre elles, c'est que la statique a raison de sa moindre complexité, s'appuye sur un nombre plus restreint de vérités naturelles. Mais lorsque ensuite, quittant ce domaine circonscrit, on entre sur celui de la dynamique, on retrouve, sous une forme différente, les mêmes postulats qu'on avait paru éviter, et finalement, l'on ne fait pas une part moins large à l'observation.

Le chapitre III, très court, expose en quoi consiste le problème dynamique : un système de masses étant en mouvement, il faut passer de la connaissance des forces et des masses à celle des mouvements, ou de la connaissance des masses et de leurs mouvements à celle des forces. Tantôt on descend des causes à leurs effets, et tantôt on remonte des effets à leurs causes. Le problème, sous son premier aspect, a reçu le nom de *direct*, et, sous le second aspect, le nom d'*inverse*. Dire qu'il s'agit d'aller des causes aux effets ou des effets aux causes, c'est poser la matière foncièrement expérimentale de toute cette partie de la mécanique.

M. de Freycinet conclut : « Si j'ai réussi à me faire comprendre, la mécanique doit apparaître comme un tout parfaitement lié. Elle repose sur des bases absolument certaines, car ces bases ne sont autres que des faits concrets soigneusement observés et longuement contrôlés. Sur ces vastes et solides assises, les géomètres, à l'aide uniquement du calcul, ont élevé une majestueuse construction dont les parties se rattachent logiquement les unes aux autres et qui, par son irréprochable ordonnance, a mérité le beau nom de *rationnelle* qui lui a été unanimement décerné. Mais quelque immenses qu'aient été les développements apportés par plusieurs générations de mathématiciens, il ne faut pas perdre de vue que leurs efforts ont rencontré une limite naturelle; c'est celle qui impose ce que nous devons demander à l'observation et à l'expérience. Il ne faut pas dissimuler non plus que tous ces développements s'appuient uniquement sur des bases expérimentales. »

Il semble qu'il faille souscrire pleinement aux raisons de M. de Freycinet, quand il essaye de nous montrer la nature expérimentale des principes de la mécanique rationnelle. Mais n'en pourrait-il être de même des mathématiques. On a constamment l'air d'opposer la mathématique aux sciences de la Nature, et surgit alors le problème de savoir si la mécanique rentre dans la première ou fait partie de la seconde. Or, n'est-il pas plus simple et plus conforme à la réalité d'ad-

mettre qu'il n'y a entre toutes les sciences qu'une différence de simplicité et de degré; que toutes elles partent de l'observation naturelle et tendent ensuite à prendre un aspect purement rationnel. L'apparence définitive de la mécanique serait donc bien celle que désirent lui faire prendre les partisans de la méthode géométrique pure : elle doit devenir toute formelle, car c'est la manière dont elle satisfera le mieux notre raison d'une part et, d'autre part, avec laquelle elle se prêtera le plus facilement aux applications pratiques. Mais tout ce formalisme n'est que l'aboutissant logique et naturel d'un déloppement qui a son point de départ dans l'expérience.

ABEL REY.

Ernest Solvay. — NOTE SUR DES FORMULES D'INTRODUCTION A L'ÉNERGÉTIQUE PHYSIO- ET PSYCHO-SOCIOLOGIQUE. 1 brochure in-8°, 55 pages; Bruxelles, Lamertin.

M. Solvay avait déjà donné en 1897, à l'école des Sciences politiques et sociales annexée à l'Université de Bruxelles, une somme suffisante pour assurer pendant trois ans son existence. Il vient par une nouvelle libéralité de consacrer l'existence définitive de cette école et de fonder, en le dotant largement, un Institut de sociologie, qui deviendra propriété de l'Université dans vingt-cinq ans. Cet ensemble de fondations permettra « d'appliquer de plus en plus aux sciences sociales les méthodes d'investigation et d'enseignement qui ont produit de si brillants résultats dans les domaines de la physico-chimie et de la biologie ».

Il convient tout d'abord de féliciter le généreux donateur de l'emploi remarquable qu'il fait de sa fortune, en souhaitant de voir son exemple suivi en France aussi bien qu'en Belgique.

M. Solvay fait accompagner les documents relatifs à cette donation d'une note sur sa conception de la physiologie et de ce qu'il appelle la physio- et la psycho-sociologie. On pourrait être tenté de continuer à l'approuver sans réserves dans ses conceptions scientifiques si leur fondement était, comme il le dit, l'application aux sciences sociales des méthodes fécondes et éprouvées de la physico-chimie et de la biologie, car tout le monde croirait qu'il s'agit ici des méthodes d'observation minutieuse et de comparaison expérimentale qui ont fourni à ces sciences leurs assises et leurs inductions. Malheureusement il n'en est pas ainsi, et du premier coup M. Solvay voudrait formuler une méthode sociologique déductive, analogue à celle de la physique mathématique, ou de la mécanique chimique, et sans analogue encore dans le domaine de la biologie, si ce n'est dans les conceptions particulières de l'auteur.

M. Solvay commence par rappeler une note qu'il publia en 1901, relative à l'énergéto-physiologie : « Au point de vue le plus général,

l'être vivant serait une réaction organisée spécialement pour oxyder à froid, de manière continue et avec dégagement final d'énergie, un milieu *propre* : sa raison d'être initiale, sa loi, son but, son *intérêt* seraient la production et la continuation prolongée de cette oxydation dans les meilleures conditions possibles. L'expression *vie* ne ferait que caractériser l'état d'activité exo-énergétique d'une telle réaction *propre*, et l'on pourrait dire ainsi que la vie d'un organisme est fonction immédiate de l'importance énergétique de cette réaction.... Dans le cas le plus général, si nous désignons par E_c la valeur de l'énergie puisée par unité de temps par un organisme *animal* dans son milieu, c'est-à-dire la valeur totale de l'énergie potentielle attachée aux matériaux qui seront soumis à l'oxydation, c'est-à-dire aux matériaux consommés, par E_F et E_R les énergies respectivement aux matériaux *fixés* et aux résidus *rejetés* par l'organisme, enfin par E_L l'énergie totale libérée par l'organisme pendant l'unité de temps, énergie totale qui se subdivisera, en général, en deux parties : E_T énergie thermique, emmagasinable ou calorimètre, et E_V énergie utilisable sous forme mécanique, on aura pour un organisme en voie d'évolution :

$$E_L = E_V + E_T = E_c - (E_F + E_R)$$

et pour un organisme ayant atteint son état de complet développement :

$$E_L = E_V + E_1 = E_c - E_R. \text{ »}$$

L'organisme est ainsi considéré comme un transformateur d'énergie qui existe à l'état potentiel, en raison de leur constitution chimique, dans les matériaux qu'il consomme. Son rendement R, à une époque quelconque, pourra alors s'exprimer par le rapport de son énergie totale libérée E_L à l'énergie E_c des matériaux oxydés, « c'est-à-dire par la formule :

$$R = \frac{E_L}{E_c} = \frac{E - (E_F + E_R)}{Ec} \text{ ».}$$

« E_V chez l'homme adulte, au bout de vingt-quatre heures, peut être évalué à 300 000 kilogrammètres, soit 705 calories, et E_T représente 2 500 calories. On retrouve *en gros* (le mot nous semble bien choisi) E_L, le nombre total de ces calories, en faisant $E_c = 3\,290$ calories (700 provenant de la combustion de 140 grammes d'albumine, 952 de la combustion de 205 grammes de graisse, et 1 638 de la combustion de 420 grammes d'amidon). $E_R = 88$ calories, représentant la chaleur de combustion de 40 grammes d'urée éliminés. » On donne ainsi des formules de l'organisme normal, moyen, *parfait* (par analogie avec les gaz parfaits de la physique)....

Nous avons reproduit l'essentiel de ce raisonnement à prétention mathématique pour montrer tout l'artifice et toute la stérilité de la méthode. Il serait inutile d'insister.

Or c'est sur ces données et par des considérations analogues que se construit l'énergéto-sociologie : « En tout premier lieu il est évident (pour l'auteur) que c'est la partie utilisable E_V de énergie totale E_L qui sera seule à considérer au point de vue social. Cette énergie E_V s'exprimera par la formule :

$$E_V = E_C - (E_F + E_R + E_I). »$$

Mais cette énergie ne pourra figurer « qu'en raison de son degré d'utilisabilité sociale et aussi en raison de sa durée d'utilisation sociale... Il s'introduira donc dans les formules un coefficient de socio-utilisabilité qui marquera le caractère social de l'énergétisme en cause ». En sommant, en intégrant cette énergie entre les limites de la durée totale de la vie de l'homme, et en sommant tous les termes individuels on formule l'énergie sociale totale disponible, et le rendement social, conformément aux principes posés pour l'énergie et le rendement d'un organisme dans l'énergéto-physiologie.

M. Solvay croit alors pouvoir affirmer « que finalement l'énergétisme social disponible se trouvera rattaché à l'énergétisme des matériaux consommés » qui comprennent « à côté des choses purement matérielles et destructibles telles que les substances élémentaires, des choses matérielles presque indestructibles, telles que des terres et des bâtiments, et des choses d'ordre purement sensoriel ou intellectuel, n'ayant qu'une existence éphémère, telles qu'il en est parmi les productions de la science et de l'art ». Tous ces éléments ont, d'après l'auteur, une valeur physio-énergétique, directe pour les aliments, indirecte en ce sens qu'il produisent, une meilleure assimilation des premiers pour les autres : le principe général d'évaluation physio-énergétique se trouve donc confirmé et généralisé.

M. Solvay va encore plus loin. Il évalue même l'énergie du travail cérébral, intellectuel par les effets qu'il produit, par l'augmentation du rendement énergétique social : « On peut en effet constater d'une façon en quelque sorte mathématique que — ainsi que cela a lieu pour ce qui concerne les facteurs énergétiques indirects — tout se passe comme si l'intervention de l'effort cérébral dans les phénomènes sociaux introduisait purement et simplement dans les formules du rendement social des termes correspondant à des valeurs physio-énergétiques réelles. » L'auteur détermine ainsi 2 intégrales nouvelles qui expriment la capacité intellectuelle productive de l'individu pour lui-même d'abord, pour la société ensuite.

« Il n'entre pas dans le cadre de cette étude d'examiner en détail la question des méthodes qui seront à utiliser ou à créer pour arriver à l'évaluation des valeurs physio- et psycho-énergétiques individuelles ou sociales, que nous venons de définir, » conclut M. Solvay. C'est cependant cela seul qui nous intéressait. Nous croyons en effet que les phénomènes psycho-sociologiques sont d'une telle complexité qu'ils déjoueront tout effort d'analyse en ce sens. Et si jamais nous

arrivions à les réduire à des éléments assez simples pour les traiter d'une façon toute mécanique, ce qui est peut-être possible, outre que cela nous renvoie à un temps fort lointain, les lois qui les concerneraient se formuleraient sans doute d'une façon bien plus compliquée, et aboutiraient à des résultats tout à fait différents des résultats simplistes que nous venons d'exposer. Pouvons-nous former un souhait? c'est que l'Institut Solvay emploie ses ressources et le travail de ses étudiants à une patiente et minutieuse observation des phénomènes sociaux. Qu'il fasse de bons travaux historiques, de bonnes applications de la méthode comparative, qu'il réunisse des documents et qu'il les critique, qu'il se livre à de sérieuses enquêtes statistiques, en laissant de côté une généralisation prématurée, et une assimilation illusoire des sciences sociales aux sciences physico-chimiques. La systématisation mathématique viendra, quand elle le pourra, plus tard, sans doute beaucoup plus tard.

ABEL REY.

P. Duhem. — THERMODYNAMIQUE ET CHIMIE. *Leçons élémentaires à l'usage des chimistes.* 1 vol. in-8, 496 pages. Paris, Hermann.

Cet ouvrage est essentiellement un manuel scientifique dans lequel on retrouve toutes les qualités de clarté, de précision et d'originalité auxquelles nous a habitués M. Duhem dans ses autres ouvrages. Le livre est destiné aux chimistes. Il est donc débarrassé de tout appareil mathématique d'un ordre trop élevé. Il ne suppose chez le lecteur « aucune connaissance mathématique ou physique qui ne figure explicitement aux programmes des divers baccalauréats. C'est l'algèbre, dit l'auteur, qui des hypothèses fondamentales tire les règles utiles au chimiste; le mécanisme de cette déduction ne peut donc être séparé des formules mathématiques par lesquelles, seules, il fonctionne; ne voulant pas écrire pour le géomètre, nous n'avons pu en analyser les rouages; mais cette omission n'importe guère au chimiste; lorsque celui-ci a pris une connaissance exacte des conditions dans lesquelles il est légitime d'user d'un principe, lorsqu'il voit clairement les conséquences pratiques qui se relient à ce principe, il peut, avec une entière assurance, se fier à la chaîne dont il tient les deux bouts d'une main ferme; car les maillons intermédiaires, qu'il n'a pas éprouvés, ont la rigidité de l'algèbre ». L'ouvrage est ainsi d'apparence élémentaire et facilement intelligible pour ceux qui n'ont pas une éducation mathématique spéciale. C'est dire qu'il ne rendra pas seulement service aux chimistes, qu'il n'aura pas purement un but pratique, mais qu'il pourra être précieux pour tous ceux qui s'intéressent aux progrès et aux incessantes transformations des sciences physico-chimiques. En particulier, il mettra facilement à la disposition des esprits philosophiques ou curieux les connaissances nécessaires

pour se faire une notion d'ensemble assez exacte et assez claire de la chimie théorique en son état actuel, de ses grandes idées directrices, et de ses relations profondes avec la physique et la mécanique. Il fera plus particulièrement connaître les relations de la chimie avec ce chapitre de la science qui commande aujourd'hui les sciences de la nature : l'*Energétique*, si on peut avec Oswald donner ce nom aux développements immenses et gros de conséquences qu'a pris la thermodynamique. Par ces développements l'aspect général de la mécanique réelle, de la physique et de la chimie a été modifié d'une manière considérable. L'explication scientifique, ses procédés particuliers, sa nature, sa valeur, sa marche de plus en plus nette vers une forme universelle, définitive, et bien typique en sont singulièrement éclairés. La critique philosophique, la métaphysique de la science ne peuvent, à moins de se condamner à des errements ridicules, négliger cette véritable révolution. Il importait donc qu'un exposé des travaux nouveaux, plus exactement des formules récentes, fût accessible à la curiosité philosophique; car la culture qui permettait de se tenir au courant en pareille matière, à l'aide des mémoires originaux, s'allie par malheur bien rarement à cette curiosité. L'ouvrage de M. Duhem rendra donc de réels services.

Voici, esquissées par lui, d'une façon précise, les idées directrices de cette réforme profonde dans le domaine scientifique; on pourra voir en même temps tout l'intérêt du livre.

« Le développement que la thermodynamique a subi depuis cinquante ans sollicite l'attention d'hommes qui se sont voués aux études les plus diverses.

Les opinions naguère admises sans conteste, touchant l'objet et la portée des théories physiques ont été bouleversées; la mécanique a cessé d'être l'ultime explication du monde inorganique; elle n'est plus qu'un chapitre, le plus simple et le plus parfait d'une discipline générale qui régit toutes les transformations de la matière brute; ces transformations d'ailleurs, il ne s'agit plus d'en découvrir la nature et l'essence, mais seulement d'en coordonnner les lois au moyen d'un petit nombre de postulats fondamentaux. Le philosophe suit anxieux les phases de cette évolution, l'une des plus considérables qu'ait subies la cosmolgie.

La physique mathématique, au début du XIXe siècle, avait fourni aux géomètres les problèmes les plus beaux, et les plus féconds; les efforts tentés pour résoudre ces problèmes avaient fait germer plus d'une branche de l'analyse moderne, mais on pouvait craindre que les filons exploités par tant de génies ne fussent épuisés. La nouvelle doctrine généralise extrêmement les énoncés des problèmes autrefois abordés; elle en pose d'entièrement nouveaux, et, par là, elle ouvre de vastes carrières aux recherches du mathématicien.

Les diverses branches de la physique semblaient isolées les unes des autres; chacune d'elles invoquait ses principes propres et se servait

de méthodes particulières. Aujourd'hui le physicien reconnaît qu'il n'a point affaire à un faisceau de branches indépendantes les unes des autres, mais à un arbre dont les rameaux divers sont issus d'un même tronc; toutes les parties de la science qu'il cultive lui apparaissent solidaires comme le sont les membres d'un corps organisé.

Enfin les lois formulées par la thermodynamique imposent un ordre rationnel aux chapitres les plus confus de la chimie; des règles nettes, simples, peu nombreuses débrouillent ce qui n'était qu'un chaos; les circonstances dans lesquelles se produisent les diverses réactions, les conditions qui les arrêtent et l'équilibre chimique, sont fixés par des théorèmes d'une précision géométrique.

Aussi le philosophe, le mathématicien, le physicien, le chimiste sont-ils également avides de connaître la thermodynamique actuelle, de saisir en une claire vue ses principes, ses méthodes, ses résultats. Mais en cette science, chacun d'eux est intéressé par un aspect différent; à chacun d'eux, il faudrait un traité différent.

C'est au chimiste que nous destinons celui-ci. »

Malgré la restriction modeste de M. Duhem, il semble qu'il servira aussi au critique et au philosophe, soucieux de connaître des faits précis, plutôt que des aperçus généraux ingénieux, mais confus, sinon imaginaires.

Les cinq premières leçons sont consacrées à examiner et à analyser les fondements de la statique et de la dynamique chimique, c'est-à-dire les principes de la thermodynamique et de la science de la nature en son état actuel : la première traite du *travail et de la force vive*; la deuxième, de la *quantité de chaleur et de l'énergie interne*; la troisième, de la *calorimétrie chimique*; la quatrième, — très importante pour la critique scientifique, — de *l'équilibre chimique et de la modification réversible*; la cinquième, enfin, *des principes de la statique chimique*. La suite est plus spéciale et s'adresse au seul chimiste d'une façon plus exclusive encore que la sixième leçon sur la *règle des phases*; la dixième, sur le *déplacement de l'équilibre*; la seizième, sur la *mécanique chimique des gaz parfaits*; la dix-septième, sur *les actions capillaires et les faux équilibres apparents* (dérogations de l'expérience aux théories générales), et la vingtième, sur la *dynamique chimique et les explosions* fournissent des renseignements intéressants et suggestifs.

La première leçon expose les théorèmes fondamentaux de la mécanique rationnelle. Les quatre suivantes énoncent les principes nouveaux que la thermodynamique a ajoutés ou substitués à ceux-ci pour établir une mécanique dont les conséquences coïncident avec les résultats de l'expérience, et expliquent rapidement la nécessité de ces principes, et les expériences fondamentales qui les justifient.

ABEL REY.

Dr. A. Kirschmann. — Die Dimensionen des Raumes. Eine kritische Studie (extrait de *Wundt-Festschrift, philosophische Studien*, XIX). 112 p. in-8°. Leipzig, Engelmann, 1902.

Cet opuscule contient beaucoup de choses, et touche à beaucoup de graves questions. Outre une « Critique de la théorie des dimensions », qui en forme la seconde partie, il comprend dans sa première partie une étude du problème de l'espace, une critique de la métagéométrie, et même une critique des mathématiques.

L'auteur commence par discuter, au point de vue de la psychologie physiologique, la distinction classique des grandeurs extensives et intensives. Contrairement à ceux qui prétendent qu'on ne peut mesurer les grandeurs intensives qu'au moyen des grandeurs extensives, il soutient que toute grandeur est essentiellement intensive et qualitative, parce que toute mesure présuppose distinction et comparaison. L'étendue elle-même est primitivement une grandeur intensive, ou plutôt, elle n'est même pas une grandeur. Son essence consiste dans une distinction purement qualitative (ce lieu-ci n'est pas ce lieu-là). L'auteur en conclut que la science de l'étendue est indépendante de la science des grandeurs, et antérieure à elle (comme le prouve l'existence de la géométrie projective); et qu'au contraire la science des grandeurs est subordonnée à la science de l'étendue, de sorte qu'il n'y a pas de grandeur pure, indépendante de l'intuition spatiale.

Il recherche ensuite les raisons pour lesquelles on peut admettre une quatrième dimension, et cela à quatre points de vue. 1° Le point de vue mystique est celui des spiritistes, qui prétendent pouvoir dénouer dans la quatrième dimension des nœuds insolubles dans l'espace ordinaire : à quoi l'auteur répond fort justement que, s'il en était ainsi, les nœuds en question devraient disparaître temporairement de notre espace, ce qui n'a pas lieu.

2° Au point de vue psychologique, on peut prétendre que puisque nous n'apercevons que deux dimensions, et que la troisième est construite ou inférée, nous pouvons aussi bien en inférer et en construire une quatrième. L'auteur n'admet pas que les données sensibles ne comportent primitivement que deux dimensions ; il rejette également et renvoie dos à dos le nativisme et l'empirisme, dont l'opposition n'est guère qu'une question de mots (toute intuition, par exemple, celle du rouge, étant à la fois *innée* et *acquise*), et adopte la théorie génétique de Wundt. Il distingue d'ailleurs trois formes du problème de l'espace : le problème métaphysique de l'objectivité de l'espace, le problème épistémologique de la nature élémentaire ou complexe de l'espace, et le problème psychologique de la manière dont nous ordonnons nos perceptions dans l'espace. Passant sur le problème métaphysique, résolu depuis Kant, M. Kirschmann reconnaît, à l'égard du problème épistémologique, qu'il est impossible de définir ou de déduire l'espace au moyen du non-spatial sans cercle vicieux ; et il rejette toute réduction de l'étendue à l'intensif pur (p. 22). Pour résoudre le problème

psychologique, il adopte entièrement la *théorie des signes locaux complexes* de Wundt; mais elle n'a pour lui qu'une valeur psychologique, et non épistémologique, c'est-à-dire qu'elle explique seulement la manière dont nous rangeons nos perceptions spatiales, et non pas la genèse de notre intuition de l'espace comme construite avec des données non-spatiales.

3° Au point de vue physique (*naturwissenschaftlich*), on peut arguer en faveur d'une quatrième dimension, non seulement du fait (idéal) des figures symétriques, non superposables, dont Kant tirait déjà parti pour montrer que l'espace est une intuition, et non un concept; mais encore du fait *réel* de l'existence des cristaux énantiomorphes (corps isomorphes à pouvoir rotatoire opposé), ce qui est beaucoup plus grave. En effet, l'auteur croit qu'il est impossible que des corps et des mouvements énantiomorphes soient en relation causale; de sorte que le monde physique se dédoublerait en deux autres (qu'on pourrait appeler le monde dextrogyre et le monde lævogyre. Mais alors, que deviendraient l'unité et l'uniformité de la nature? On ne peut relier ces deux mondes (juxtaposés et entrecroisés dans notre espace) qu'au moyen de la quatrième dimension. L'auteur avoue que c'est le plus fort argument que l'on puisse présenter en faveur de la quatrième dimension; mais il préférerait encore admettre le miracle (p. 39 et 96).

4° Au point de vue mathématique, la quatrième dimension vient d'une confusion habituelle aux mathématiciens, qui attribuent gratuitement un sens spatial à des quantités purement analytiques. L'auteur fait la satire du préjugé ou de la manie analytique, qui fait oublier le caractère conventionnel des coordonnées, et méconnaître le caractère intuitif essentiel de la géométrie. Il critique à ce propos la métagéométrie : Riemann a confondu les notions de multiplicité et d'extension, et cru à tort pouvoir définir l'espace comme un ensemble de grandeurs; la notion d'espace à courbure constante n'a pas de sens, parce que toute courbure, constante ou non, présuppose un espace *congruent* qui a une dimension de plus que la figure. Il étend même sa critique à la géométrie et à l'analyse : la définition classique des parallèles fait à tort intervenir l'idée de plan, car elle ne s'applique pas directement à trois ou plusieurs parallèles non situées dans un même plan. En général : la géométrie analytique est un symbolisme artificiel et inadéquat; elle réduit toutes les relations géométriques à des égalités, ce qui fait qu'elle ne met pas en évidence la similitude des figures [1], et elle fait intervenir des entités contradictoires (nombres négatifs et imaginaires, points à l'infini) qui n'ont de valeur que comme termes auxiliaires et provisoires.

Après avoir nettement séparé deux concepts de la *dimension*, le

1. Dans cette critique fort juste, l'auteur se rencontre avec Leibniz (voir notre ouvrage *La Logique de Leibniz*, ch. IX, § 5 sqq.).

concept analytique, qui n'est rien de plus que celui de variable, et le concept proprement géométrique, M. Kirschmann distingue encore deux notions géométriques de la dimension. La première, et la plus naturelle, provient de ce que l'on considère les figures de différents ordres comme bornes[1] les unes des autres (le point comme borne de la ligne, la ligne comme borne de la surface, etc.). Mais à ce point de vue, il y aurait *quatre* dimensions, puisqu'il y a quatre ordres de figures. En outre, ces dimensions ne sont pas commutables ou équivalentes, et elles ne correspondent pas à des directions fixes dans l'espace : une courbe n'a qu'une dimension, une surface gauche n'en a que deux. La seconde notion provient surtout de ce que, en Géométrie analytique, on rapporte les figures à 3 axes de coordonnées rectangulaires. Or ces axes sont des directions dont le choix est absolument arbitraire; il n'y a pas dans l'espace de directions fondamentales; en chaque point de l'espace il y a, non pas trois, mais une infinité de directions possibles. La perpendicularité des trois axes n'est pas non plus nécessaire, elle est seulement commode. Le nombre 3 lui-même n'est pas nécessaire : on peut concevoir d'autres systèmes de coordonnées où chaque point aurait quatre coordonnées, ou un plus grand nombre. Enfin les dimensions de la Géométrie analytique n'ont aucun rapport avec les dimensions de la Géométrie pure (longueur, largeur, profondeur), puisqu'une surface et même une courbe gauche peuvent occuper les trois dimensions de l'espace analytique. On en conclut que le nombre des dimensions de l'espace est purement conventionnel; si nous le fixons à trois, c'est parce que cela nous est commode.

L'auteur termine en réfutant le paradoxe de Laplace, selon lequel la loi de la gravitation newtonienne ne serait indépendante de la grandeur absolue de l'univers que dans un espace à 3 dimensions : d'abord, le même fait se produirait dans un monde à n dimensions, si l'attraction y variait en raison inverse de la $(n - 1)$ puissance de la distance; ensuite, le raisonnement qu'on fait suppose que les masses varient proportionnellement aux volumes, ce qui est une hypothèse gratuite. L'auteur est ainsi amené à discuter le problème des mondes semblables, et à conclure qu'ils sont indiscernables. Mais il rencontre une difficulté : la conservation de la matière lui paraît inconciliable avec la relativité de la grandeur, parce que, quelque hypothèse qu'on fasse sur la constitution de la matière, sa quantité serait réduite dans un monde de dimensions réduites. Il se croit donc obligé de postuler, « comme un fait », la conservation de l'espace (ou de la grandeur absolue du monde sensible).

Cette conclusion repose sur une erreur palpable, par laquelle l'auteur se contredit lui-même : car, s'il est vrai que la masse, quantité *non spatiale*, ne varie pas nécessairement en fonction des grandeurs

1. Nous évitons d'employer dans ce sens le mot *limite*, dont le sens analytique prêterait ici à confusion.

spatiales (p. 104), il est faux d'affirmer que la quantité de matière (c'est-à-dire de masse) serait réduite dans un espace réduit (p. 106). D'ailleurs l'auteur ne paraît pas concevoir comme il faut ce principe de la relativité de la grandeur qu'il invoque : car si les deux mondes semblables sont indiscernables, ce n'est pas seulement parce que l'observateur placé à l'intérieur ne s'apercevrait pas de la réduction des grandeurs, mais parce qu'une telle réduction proportionnelle des dimensions de l'espace n'a rigoureusement *pas de sens*[1]. Dès lors, il est absurde de postuler la conservation de l'espace, comme si l'on pouvait craindre de le voir décroître et s'évanouir!

Sur la question des dimensions de l'espace, nous ne pouvons souscrire aux conclusions de M. Kirschmann. Là encore, il se contredit ou se réfute lui-même : car, après avoir soutenu que le nombre des dimensions est tout conventionnel (p. 88), il considère comme une « vérité nécessaire » qu'en un point on ne peut mener plus de trois droites perpendiculaires entre elles, et il en conclut même qu'un espace à quatre dimensions est une « contradictio in adjecto » (p. 90). Il faudrait pourtant choisir entre le scepticisme nominaliste et le dogmatisme rationaliste à la Leibniz.

L'auteur a beau arguer qu'on peut représenter les points de l'espace analytique par plus de 3 coordonnées : il oublie que, dès que leur nombre est supérieur à 3, *ces coordonnées ne sont plus indépendantes* : elles admettent *une* relation si leur nombre est 4, *deux* relations s'il est 5, et ainsi de suite. C'est pour la même raison qu'on ne peut pas réduire le nombre des coordonnées à 2 ou à 1, bien que ce fût encore plus « commode ». Il faut se défier des « raisons de commodité » alléguées sans cesse par les mathématiciens : elles recouvrent le plus souvent des « raisons » plus impérieuses et plus « rationnelles ». L'*impossibilité* de réduire le nombre des dimensions à moins de 3 est un *fait objectif* « fondé dans la nature de l'espace »; ce nombre n'est donc pas, comme on le prétend, le résultat d'un choix « arbitraire » et d'une convention « commode »[2].

De même, M. Kirschmann exagère fortement quand il prétend que le nombre des dimensions de l'espace analytique *n'a aucun rapport* avec celui des dimensions des figures (longueur, largeur et profondeur . Il est vrai que l'on admet 4 ordres de figures; mais il faut aussi considérer que le point n'a pas de grandeur, et par suite ne compte pas comme dimension. Le fait qu'une surface est mesurée par *deux* données numériques, et un volume par *trois*, dépend essentiellement du fait que l'espace analytique a 3 dimensions; et on ne peut arguer du fait, en apparence contraire, qu'une surface ou une courbe gauche occupent également 3 dimensions : car, si les 3 coordonnées figurent

1. Cf. G. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, p. 102-124, Paris, Alcan, 1896.
2. L'auteur se trompe quand il affirme que, si l'on renonce à la perpendicularité des axes, le nombre des dimensions n'est plus limité (p. 90) : car on peut tout aussi bien déterminer l'espace à l'aide de *trois* axes de coordonnées *obliques*.

dans leur définition, *elles ne sont pas indépendantes* : elles sont liées par *une* ou *deux* équations, de sorte qu'il n'y en a réellement que *deux* ou *une* d'indépendante, qui sert alors de coordonnée intrinsèque. Entre les deux conceptions des dimensions il y a donc accord parfait, et non pas contradiction, ni même « correspondance toute fortuite » (p. 89).

Si maintenant nous examinons la philosophie des mathématiques de l'auteur, nous y trouvons des inconséquences analogues. Sans doute, beaucoup des critiques qu'il adresse aux analystes sont justes et pénétrantes (par exemple, sur le parallélisme arbitraire établi entre les ordres de figures et les puissances des nombres, p. 70) ; mais ses critiques deviennent téméraires quand elles s'adressent à la métagéométrie ou même aux mathématiques classiques, et elles portent souvent à faux. Ainsi il considère comme conventionnelle la distinction des quantités positives et négatives, et prétend qu' « il ne leur correspond rien dans l'espace ». Or c'est tout au contraire pour représenter les deux sens contraires de chaque direction que les nombres positifs et négatifs ont été inventés, et c'est tout au moins dans cet usage qu'ils trouvent leur justification[1]. Ce qui est conventionnel, c'est le choix du zéro et du sens considéré comme positif, mais non l'application des nombres qualifiés à une droite.

L'auteur manifeste d'ailleurs contre les nombres négatifs et imaginaires des préjugés étranges et bien arriérés. Il ne les considère que comme des « concepts auxiliaires », qu'on peut admettre dans le cours du calcul, mais « qui doivent en disparaître à la fin, à cause de leurs propriétés alogiques » (p. 69), et il refuse aux grandeurs négatives toute existence indépendante (p. 58). Nous avons discuté ailleurs cette conception timide et même fausse, qui nous reporte au temps de Carnot. Comment M. Kirschmann, si soucieux de logique, peut-il comprendre qu'un calcul qui emploie des auxiliaires dépourvus de sens, sinon même contradictoires, conduise à des résultats logiquement valables, même après expulsion de ces auxiliaires utiles, mais compromettants[2]? Toute la philosophie des mathématiques, au dire de Cournot, tient dans la solution de ce problème. Quand M. Kirschmann l'aura résolu, il n'adressera plus à l'analyse des critiques injustifiées; il n'élèvera plus la prétention de l'enfermer dans le domaine

1. Voir notre livre *De l'infini mathématique*, 1re partie, livres I, II et III. Paris, F. Alcan, 1896.

2. En vertu de cette fausse interprétation, l'auteur rejette comme absurde l'idée d'une courbure *négative* de l'espace, et prétend que les métagéomètres ne peuvent représenter leurs pseudosphères que par des surfaces euclidiennes à courbure positive (p. 63). Ceci est une erreur de fait. Il est bien vrai que la pseudosphère est une sphère *imaginaire*; mais on peut la représenter exactement dans l'espace euclidien par une surface à courbure *négative*, c'est-à-dire à courbures opposées, comme l'hyperboloïde à une nappe (en forme de selle de cheval). Cela prouve en même temps que la notion de *courbure négative* n'a rien de chimérique ni même d'inimaginable.

des grandeurs absolues à *une* dimension, alors que, tout au contraire, les nombres imaginaires ne se comprennent et ne se justifient que dans leur application au plan (à 2 dimensions); et il trouvera peut-être moins absurde l'idée de la « multiplication de deux directions » (p. 62).

De même que les grandeurs négatives et imaginaires, l'auteur rejette les points à l'infini, les droites à l'infini et le plan de l'infini, qui sont pour lui des entités vides de sens ou même contradictoires « comme un couteau sans manche ni lame ». La géométrie projective devrait, selon lui, se passer de ces « pseudo-concepts », et ne pas sortir de l'intuition. C'est là un conseil plus facile à donner qu'à suivre. Mais, en tout cas, il ne concorde guère avec la conception que l'auteur se fait de l'espace. Il soutient, non sans vraisemblance et d'une manière fort conséquente, que le point n'est pas l'élément primordial de l'espace, mais au contraire le résultat et le terme final de l'analyse spatiale; qu'on ne peut pas engendrer l'espace, la surface, la ligne par le mouvement du point, attendu que le mouvement présuppose l'espace; que le point, la ligne et la surface sont des abstractions, et ne peuvent être ni conçus ni représentés en dehors de l'espace *infini* à 3 dimensions; et que celui-ci, loin d'être une abstraction, est une intuition réelle, donnée dans chaque perception, et cela, *avec son infinité*. L'auteur le déclare textuellement : « L'espace *infini* et la divisibilité *infinie* sont des faits donnés dans chaque perception » (p. 99). Mais alors, comment peut-il reprocher à la géométrie de dépasser le domaine de l'intuition quand elle considère les éléments à l'*infini* de l'espace, si l'espace *infini* est objet d'intuition[1]?

A vrai dire, ces deux thèses contraires nous semblent également erronées. Il est trop évident que l'infini ne peut être donné dans l'intuition; mais il reste vrai qu'il est indispensable à la géométrie. Par exemple, l'auteur critique, non sans raison, la définition classique des parallèles, et il en propose une autre qui est encore moins satisfaisante[2]. Eh bien, la vraie définition des parallèles consiste à dire que ce sont des droites qui se coupent *à l'infini*; car seule elle les distingue, dans l'espace non-euclidien, des droites qui ne se coupent *pas même à l'infini* (dont le point d'intersection est imaginaire)[3]. L'infini

1. Relevons en passant une faute de logique : l'auteur prétend que l'infini n'est pas le *contradictoire*, mais le *contraire* du fini, parce que certaines figures peuvent être finies dans un sens et infinies dans un autre (p. 99). Mais cela ne prouve rien, car, pour un même sens (une même dimension), une figure ne peut être que finie (ou nulle) ou infinie, *et il n'y a pas de milieu*.

3. Cf. *De l'infini mathématique*, 1re p., livre IV, ch. 1, appendice, p. 233 sqq.

2. Elle consiste à dire que deux parallèles ont en commun plusieurs perpendiculaires communes (et même une infinité). Or cette définition ne vaut que dans l'espace euclidien : car dans l'espace de Lobatchevsky deux parallèles n'ont même pas une perpendiculaire commune. Cette définition ne vaut pas mieux que celle (critiquée par l'auteur) qui définit les parallèles comme lignes *équidistantes*, car dans un espace non-euclidien la ligne équidistante d'une droite n'est pas

manifeste justement la disproportion qui existe en géométrie entre la logique et l'intuition, et les fameuses antinomies n'ont pas d'autre cause ni d'autre explication que le conflit fatal entre l'imagination et la raison.

Malheureusement, c'est là une explication que M. Kirschmann est empêché d'admettre par ses théories psychologiques, et cela nous amène à discuter celles-ci. Il professe qu'il n'y a pas de pensée sans représentation, pas de concept sans intuition; or, malgré l'autorité concordante d'Aristote et de Kant, on n'est nullement obligé de le lui accorder, s'il est vrai, comme nous le pensons, que le raisonnement géométrique dépasse infiniment en rigueur et en précision la portée de l'intuition, non seulement dans le cas de l'infini, mais dans le cas de l'« irrationnel » et du continu. L'auteur pousse à l'extrême cette théorie en soutenant qu'il n'y a pas d'autre nécessité que la nécessité intuitive-géométrique (p. 60), ce qui implique sans doute qu'il y réduit même la nécessité logique. On comprend dès lors qu'il considère le nombre des dimensions de l'espace comme une vérité nécessaire, et comme contradictoire l'idée d'un espace à 4 dimensions; et on s'explique aussi pourquoi il s'efforce de faire rentrer l'infini dans le domaine de l'intuition. Mais alors, comment peut-il affirmer que l'unique criterium de la possibilité des concepts est la non-contradiction (p. 61)? Comment peut-il conserver la distinction des jugements assertoriques et apodictiques (p. 60, note 2, et p. 81-82), et même distinguer le non-vrai du faux, défini comme le contradictoire?

Toutes ces inconséquences proviennent, semble-t-il, de la confusion ou de l'identification de la pensée et de l'intuition, c'est-à-dire, au fond, de ce que l'auteur professe une logique *psychologistique*; et elles constituent, à nos yeux, autant d'arguments contre la valeur d'une telle logique. Il nous paraît dès lors inutile de discuter les principes ou les postulats psychologiques sur lesquels repose toute sa critique. M. Kirschmann n'attribue aucune valeur aux distinctions classiques d'*a priori* et d'*a posteriori*, de subjectif et d'objectif; est-il bien sûr que la distinction de la qualité et de la quantité, des grandeurs extensives et intensives, ait plus de solidité? Il est permis d'en douter, quand on le voit tour à tour affirmer que l'étendue est essentiellement intensité (p. 10) et que l'étendue est irréductible à l'intensité (p. 22). A quoi bon, dès lors, soutenir que « toute grandeur est intensive », pour accorder aussitôt après que la grandeur extensive se distingue de l'intensive par l'« extériorité mutuelle » (*Auseinandertreten*) de ses éléments (p. 11)? Cette extériorité mutuelle (*partes extra partes*) n'est-elle pas l'essence de l'étendue, de l'aveu même de l'auteur (p. 22)? Il peut avoir de bonnes raisons pour combattre les mathématiciens qui prétendent réduire la géométrie à l'analyse; mais il n'en a aucune pour réduire

une droite. Du reste, l'auteur croit à tort que la notion de perpendiculaire est moins *métrique* que celle de distance : car l'égalité des angles est une notion métrique, ainsi que la congruence et la symétrie, qu'il invoque (p. 54, n. 1).

ou subordonner, au rebours, l'analyse à la géométrie, la science générale des grandeurs abstraites à la science spéciale de l'espace.

En somme, M. Kirschmann a voulu appliquer à l'étude d'un problème épistémologique les principes et les méthodes de la psychologie et de la logique *psychologistique*; et il a abouti à des conclusions qui sont, soit contraires à des vérités scientifiques, soit contradictoires entre elles. Il a été amené à contester la valeur de certaines théories logiquement irréprochables, et à manifester ainsi l'opposition latente entre le *psychologisme* et la science positive; or, dans un tel conflit, ce n'est évidemment pas la science qui doit céder. Son étude contribue ainsi à prouver que la psychologie n'est pas et ne peut pas être une épistémologie, et que la véritable théorie de la connaissance ne peut se fonder que sur une critique des sciences affranchie, non seulement de tout préjugé métaphysique, mais de toute théorie ou hypothèse psychologique.

L. COUTURAT.

III. — Psychologie.

P. Lapie. — LOGIQUE DE LA VOLONTÉ. F. Alcan, 1902, in-8 de 400 pages.

Avant d'aborder l'analyse de cet ouvrage considérable débarrassons-nous d'une discussion préalable.

M. Lapie dit : Un acte est volontaire « quand il a été *jugé* par le moi » (p. 81). Juger, c'est répondre à deux interrogations : quelle est la *direction* de l'activité; quel en est le *terme* : que faire et comment faire? « Le moi se considère comme la cause des actions quand... par deux jugements au moins, il a déterminé les péripéties et le dénouement du drame qu'il entend jouer » (p. 8).

D'où une conclusion : « La volonté est l'ensemble des phénomènes qui paraissent déterminés par des jugements » (p. 10). La volonté obéit aux mêmes lois que l'entendement. C'est l'hypothèse intellectualiste dans toute son extension : « C'est par des défauts intellectuels que nous expliquerons les défaillances de la volonté, comme nous expliquerons les vertus morales par des qualités intellectuelles » (p. 19).

Cette thèse est si précaire qu'à la fin de son analyse M. Lapie est contraint de confesser le rôle considérable des états émotifs, dans nos actes volontaires. Quoiqu'il affirme à nouveau que sa solution « est nettement intellectualiste » (371), il en arrive à rendre justice à la théorie « sentimentaliste » de la volonté : il ne nie point l'influence des sentiments, mais cette influence des sentiments n'est pas due à leur nature émotionnelle, elle est due à leur nature intellectuelle (p. 374) : « L'orgueil c'est un jugement par lequel nous exagérons notre propre valeur; la crainte, c'est un jugement par lequel nous prévoyons, etc. » (p. 375).

La souffrance elle-même est un fait d'ordre intellectuel : c'est la

connaissance confuse d'un trouble organique (p. 376). « Les sentiments sont des jugements implicites » (p. 380). Les sensations internes sont des *connaissances confuses* (p. 376).

Mais, n'est-ce pas accorder une grande importance à une pure querelle de mots? Quand M. Lapie a baptisé les sentiments, les douleurs physiques mêmes, du nom de connaissances confuses, quel profit retirera la psychologie de ce changement de qualification? Appeler une douleur d'entrailles une « connaissance confuse », c'est introduire dans l'observation des faits une vieille hypothèse métaphysique qui n'explique rien, et ce n'est pas réfuter William James que de lui opposer un artifice de langage [1].

Cette discussion préalable terminée, entrons dans l'analyse du livre, riche en observations ingénieuses et qui contient quelques chapitres tout à fait remarquables.

Le jugement qui précède l'acte volontaire est double : un jugement sur la direction : comment faire? un autre sur la fin : que faire? L'acte est possible; l'acte est bon.

I. — *L'acte est bon* ne signifie pas qu'il est agréable (ch. II), mais qu'il est juste (III) et la justice est une sphère dont les deux pôles sont le droit et le devoir. Le criminel lui-même a pour guide l'idée de justice, car le criminel se croit dans son droit (58), il se croit juste.

Ce chapitre, peut-être plus spécieux que probant, est suivi d'une remarquable étude en partie inspirée de W. James sur le jugement de la valeur d'un acte ou d'un agent. « Un acte, un agent a d'autant plus de valeur... qu'il est plus... une cause » (77). Or une cause se mesure au nombre de ses effets : la valeur est en fonction : 1° de la *puissance*, c'est-à-dire du nombre de ses effets; 2° elle est en fonction de l'*indépendance* de l'agent : sont signes de cette indépendance, l'originalité, l'effort voulu, la délibération : originalité, difficulté, liberté manifestent l'indépendance; 3° elle est en fonction de la *fécondité*. Suit une étude pénétrante des erreurs dans l'évaluation de la puissance, de l'indépendance, de la fécondité de l'agent (110 sqq.).

Enfin le jugement sur la valeur d'un acte implique l'évaluation de la valeur des sanctions, c'est-à-dire du plus ou moins de fécondité émotionnelle des actes (139). En ce qui concerne les effets sur la sensibilité d'autrui, nous nous trompons souvent. Quoi qu'il en soit, comme le plaisir est dynamogénie, la valeur, en ce qui concerne les sanctions, est en fonction de l'accroissement de valeur des personnes (162).

La conclusion de cette partie intéressante de l'ouvrage, c'est que le jugement sur la valeur des actions est une déclaration de justice. Cet acte est bon = cet acte est juste. Or l'affirmation qu'un acte est juste présuppose une évaluation de l'acte, et une évaluation de ses sanctions.

Voilà pour le jugement qui répond à la question « que faire? » Mais

1. Les psychologues qui se sont pénétrés de la doctrine de M. James trouveront peut-être qu'elle n'est pas ici interprétée dans son sens exact (p. 378 à 380).

la volition a pour autre antécédent invariable un jugement sur la *possibilité de l'acte* [1].

Or l'homme qui cherche les moyens de réaliser une fin suppose la fin réalisée, et il remonte aux conditions de l'acte, immédiates et médiates, jusqu'au moment où il arrive soit à une impossibilité, soit à une possibilité (183). Il y arrive par des inductions, et ces inductions peuvent être fautives (206) : « généralisation téméraire, application fautive d'une loi de la nature, excès de confiance ou excès de défiance envers la puissance motrice de l'idée », telles sont les erreurs que nous risquons de commettre dans la recherche des *moyens* : de là une infinie variété dans les actes volontaires.

Tels sont les jugements qui précèdent tout acte volontaire : mais de même qu'il faut pour combiner l'oxygène et l'hydrogène dans l'éprouvette une étincelle, de même pour combiner ces jugements et produire la volition, il faut une étincelle. Laquelle?

Ce n'est pas l'émotion (224 et suiv.), c'est une *variation* dans l'émotion : c'est la **surprise**. « Supprimez la surprise, vous tuerez l'activité » (228). C'est le **choc mental** qui donne à l'activité volontaire la chiquenaude initiale (231). Choc produit par le heurt de deux séries de représentations ou par deux états de la même série, ou par le « vide mental ». La cause du choc peut être extérieure; ce peut être l'action d'autrui ou la vie d'autrui. Il peut encore être produit par l'action des forces extérieures (240). « L'étincelle qui produit dans l'esprit la combinaison de jugements qu'on appelle un acte volontaire, c'est la contradiction. »

Mais l'intensité du vouloir provoqué par le choc dépend de la qualité des jugements : « Un caractère ferme, c'est une intelligence qui prononce aisément, sur la question des forces et des moyens de l'action, des jugements assertoriques ou apodictiques. Un caractère faible, c'est au contraire une intelligence qui se contente, sur les mêmes questions, de jugements problématiques. On comprend dès lors pourquoi les esprits les plus ingénieux ne sont pas nécessairement doués d'une volonté opiniâtre : plus ils élargissent l'horizon de leurs pensées, plus ils aperçoivent des solutions possibles aux problèmes de la vie; entre ces solutions, leur intelligence demeure indécise; au contraire, un esprit étroit s'imagine aisément que la solution qu'il aperçoit est l'unique solution : aussi donnent-ils aux jugements qui la justifient une force apodictique qui se communique à sa volonté » (277).

Tout ce développement sur le *choc* est très suggestif. Le choc ne nous semble pas comme à l'auteur être à l'origine de tous les actes volontaires, mais le point de vue est neuf et original, et ce chapitre est un apport non négligeable à la théorie de la volonté. Revenant

1. A la fin de la page 179 il semble y avoir avec le début de la page 201 une contradiction qui ôte de la netteté à la question de savoir si l'idée suffit pour engendrer les mouvements propres à la réaliser, question d'importance capitale dans une théorie de la volonté.

sur la délibération, l'auteur écrit : « La délibération n'est pas l'oscillation de la volonté entre une fin proposée par la raison et une fin proposée par la sensibilité. La délibération, c'est l'acte par lequel nous transformons en jugement assertorique un jugement problématique... » Nous acquiesçons volontiers : mais, tout entier à sa thèse, l'auteur ne semble plus se souvenir qu'expliquer *ce qu'est cet acte par lequel on affirme*, c'est tout le problème psychologique de la volonté. Il démontre bien que vouloir, c'est affirmer; mais qu'est-ce qu'affirmer?

Entre une idée qui reste idée et cette idée devenue affirmation, quelle est la différence psychologique? « La solution découverte, il ne reste qu'à formuler la réponse. La décision prise, l'exécution la suit. Quand j'ai reconnu qu'une action est bonne et possible, je veux l'accomplir et je l'accomplis » (282). Hélas! non : *video, meliora proboque, deteriora sequor.* A ces affirmations, l'expérience quotidienne répond : « Je puis voir réellement qu'un acte est bon, et nettement les voies et moyens pour le réaliser : et cependant je n'agis pas. »

Disons donc que la thèse pénétrante de M. Lapie explique un grand nombre de faits de volonté : elle ne rend pas compte d'une portion notable d'actes volontaires, *parce qu'elle ne nous donne aucun renseignement sur la nature même de l'affirmation.*

Nous acceptons la conclusion de la partie la plus étendue du livre (285). « Nous pouvons affirmer que ces jugements [relatifs à l'idéal et au possible] déterminent mainte volition. L'acte est souvent l'image fidèle de la pensée. » Mais la discussion des cas d'aboulie entreprise pour prouver que l'acte est **sans exception** l'image fidèle de la pensée, nous paraît spécieuse (p. 921 et surtout 292). Les cas discutés par l'auteur sont peu probants, les malades n'ayant pas l'habitude d'un langage précis. A ces cas substituons chacun des cas d'analyse personnelle, nous trouverons des exemples nets où nous n'hésitons pas entre deux fins et où cependant l'acte ne suit pas. En outre la discussion de la page 296 sur la manière de « remonter » les abouliques aboutit, parce que l'auteur met déjà la volonté dans l'intelligence. Qu'est-ce, en effet, que « accroître la foi » d'un aboulique, sinon faire en sorte que l'aboulique ajoute à ses idées ce quelque chose qui est le tout de la volonté, et qui est l'affirmation?

Les conclusions pratiques de M. Lapie sont trop étendues, car elles découlent de prémisses à extension excessive, mais sa thèse est singulièrement suggestive. Si la volonté est un mode de l'intelligence, il est clair que la raison pratique ne pourra être qu'un mode de la raison théorique. L'Éthique sera une logique et la vertu ne sera qu'une espèce dans le genre des vérités. En effet, la justice étant l'idéal de la volonté, et la justice étant l'équation du mérite et de la récompense, la science de la valeur et la science du bonheur deviennent nécessaires dans l'exposé du devoir.

Le dernier chapitre contient les linéaments d'une éthique très large, très intéressante : comme elle est la conclusion de la Logique de la

volonté et que, d'autre part, M. Lapie est très préoccupé des questions morales et sociales[1], il est probable qu'il l'écrira et qu'il apportera une contribution très originale à l'édification d'une morale sociale.

JULES PAYOT.

Fr. Paulhan. — LA VOLONTÉ. *Bibiothèque Internationale de Psychologie expérimentale*, Paris, Octave Doin.

M. Paulhan est un familier de cette *Revue* et nous nous trouvons ainsi dispensés de faire son éloge au lecteur. D'ailleurs, le livre qu'il vient de consacrer à la volonté n'a pas une très grande ambition. Il ne présente aucun appareil expérimental, et l'on n'y rencontre ni questionnaire, ni graphique, ni observation pathologique. L'information en est donc plus sûre que l'invention n'en est riche et le principal mérite de ce travail nécessaire est de nous offrir un résumé très clair et une mise au point assez complète de l'état de nos connaissances sur la question.

La volonté est une forme de notre activité et non pas un fait distinct des autres faits psychologiques. Elle ne présente aucun élément nouveau. Elle repose toujours sur des états intellectuels, affectifs, et son caractère propre est d'être une synthèse qui n'a pas encore été faite. Elle plonge par sa racine dans l'automatisme (chap. I) et nous en trouvons le premier antécédent dans ces réflexes psychiques étudiés par M. Richet. Elle est une conséquence nécessaire de leur complication croissante et du conflit des tendances ou des idées auquel il faut mettre un terme. Aussi retrouve-t-on, comme condition de tout acte de volonté, un automatisme qui préside à sa réalisation mécanique et comme conséquence de tout acte de volonté, l'apparition d'un automatisme nouveau. « La volonté, dit excellemment M. Paulhan, est une crise pour passer d'une forme d'automatisme à une autre généralement plus compliquée, adaptée avec plus de précision aux nécessités de la vie. » Elle réclame par là même une certaine part d'invention dont le principe est l'activité des autres exerçant son influence sur la nôtre, et une seconde condition de la volonté se trouve être ainsi la *Suggestion*. Ce deuxième chapitre est original et précis. L'analyse de l'acte de volonté qui remplit les trois chapitres suivants est moins neuve; l'auteur s'y reproduit lui-même. Il distingue dans l'acte volontaire les quatre moments classiques et il fait application à la délibération de sa théorie ancienne sur « l'*activité indépendante des éléments psychiques* ». La volonté présente ainsi une évolution continue depuis le simple *caprice* — fort bien étudié — jusqu'au pouvoir personnel, et il est possible d'en suivre le développement jusque dans la vie sociale. Le dernier chapitre du livre établit un parallèle curieux entre

1. Voir *Pour la Raison*, 1902, Cornély.

les résultats de l'analyse individuelle et les phénomènes de l'activité collective, le pouvoir personnel, par exemple, et son équivalent dans les sociétés, le pouvoir de l'État.

Enfin, il faut féliciter M. Paulhan de n'avoir traité que subsidiairement la question du *libre arbitre* dans un ouvrage sur la volonté. Il l'a reléguée dans un Appendice et il estime à bon droit qu'un débat de ce genre ne peut offrir aucun intérêt pour une étude positive de l'activité volontaire.

G. Rageot.

Dr Bérillon et Dr Paul Farez. Comptes rendus du IIe congrès international de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique. Paris, Vigot, in-8°, 320 p.

36 communications constituent la partie essentielle de ce volume, né du Congrès tenu à Paris du 12 au 18 août 1900 sous la présidence d'honneur du professeur Raymond et la présidence effective du Dr Jules Voisin; 55 figures l'ornent. La valeur thérapeutique et psychologique de l'hypnotisme est l'objet des travaux les plus importants.

MM. Van Reterghem et Jaguaribe ont montré l'hypnotisme accepté comme procédé curatif par la Hollande d'une part, le Brésil de l'autre. Les bienfaits de l'hypnotisme ont été établis par M. Régis pour les délires toxiques et infectieux; par MM. Lloyd-Tuckey, Tokarski et Stadelmann pour l'alcoolisme; par le professeur Raymond pour les crises d'angoisse; par le Dr Bérillon pour la morphinomanie, etc. Le procédé est toujours le même : suggestion, à la faveur de l'état hypnotique, de l'incapacité d'accomplir l'action à empêcher ou de la possibilité d'accomplir des actes utiles à la guérison du malade. On conçoit aisément que le traitement hypnotique soit un précieux auxiliaire pour « l'orthopédie mentale », la pédagogie en général, l'éducation de la volonté, « l'éducation chromatopsique » et autres processus de formation intellectuelle et morale (communications de MM. Bérillon, Farez, Terrien, Raymond, Bourdon, Bilhaut, Jules Voisin). D'autre part il n'est point surprenant que le Dr Binet-Sanglé, dont on connaît les intéressants travaux sur la folie religieuse de Pascal, sur la mentalité de Rabelais, de Flaubert, etc., puisse signaler les méfaits de la suggestion religieuse qui ressemble si étrangement à certains procédés médicaux d'hypnotisation ; et un Congrès de l'hypnotisme expérimental ne pouvait manquer de s'émouvoir des dangers que paraît faire courir à la santé et à la moralité de nombreuses personnes l'hypnotisme extra-médical. Un vœu demandant l'interdiction des séances publiques d'hypnotisme et de magnétisme a été voté malgré l'intervention de M. Bérillon en faveur des « hypnotiseurs » non médecins « qui ont donné une vive impulsion aux études hypnotiques ». Il

eût été « contraire aux véritables intérêts de la science » d'interdire à MM. Pierre Janet, Boirac, Bergson et Delbœuf des recherches qu'ils ont commencées n'étant pas médecins. M. Schrenck-Notzing est d'ailleurs d'avis que les « suggestions criminelles n'offrent pas de danger pour les individus normaux doués de résistance morale » ; et M. Julliot, se plaçant au point de vue strictement légal et sociologique, estime que « nos lois sont suffisamment armées » pour « laisser la plus grande latitude à tout expérimentateur, savant ou psychologue, ou même simple particulier ».

Au point de vue clinique, quels sont les rapports de l'hypnotisme avec l'hystérie? M. Paul Magnin estime que la « diathèse hystérique est la plus importante de toutes les causes prédisposant au développement du sommeil hypnotique », que des « liens étroits unissent l'hystérie à l'hypnotisme ». M. Crocq considère « l'hypnose comme un phénomène physiologique et l'hystérie comme un état pathologique », de telle sorte « qu'on ne peut considérer la première comme étant une manifestation de la seconde ». Mais il existe entre l'hypnotisé et l'hystérique « un rapport d'analogie : les deux se caractérisent par l'hypersuggestibilité ». On voit que la lutte continue entre les représentants de l'école de Nancy et de l'école de la Salpêtrière; la discussion engagée entre MM. Tamburini, Magnin, Babinski, Félix Regnault, Bérillon, Crocq et Hickouet n'a donné aucune solution au problème. Cependant il semble que la suggestibilité ne constitue plus pour personne l'unique caractère de l'état hypnotique, que de plus en plus on soit généralement disposé à ajouter aux phénomènes psychologigues d'attention, d'inhibition, de suggestibilité, d'automatisme psychologique, nombre de phénomènes biologiques comme devant entrer nécessairement dans la constitution de l'état d'hypnose.

Au point de vue purement psychologique, l'hypnotisme nous est présenté par MM. Oskar Vogt, Paul Farez et Félix Regnault comme un moyen « d'augmenter la faculté d'introspection actuelle et rétrospective », par conséquent de découvrir les intermédiaires subconscients qui permettent l'association de deux opérations conscientes, de « maintenir la constellation psycho-physique du sujet », de produire expérimentalement des phénomènes difficilement engendrés par la volonté du sujet; d'augmenter la netteté et la précision des faits psychiques, la puissance « d'aperception directe » du sujet; de reproduction exacte, « stéréotypée », de l'acte mental; de réaliser le plus sûrement possible l'analyse et la synthèse indispensables à l'œuvre scientifique. Il est cependant difficile de ne pas faire quelques réserves sur la valeur de l'hypnotisme comme moyen d'investigation psychologique : la « suggestibilité » des sujets hypnotisés les rend « malléables » à l'excès et trop directement soumis à des influences ignorées de l'observateur ou de l'expérimentateur même.

G.-L. DUPRAT.

Dr Bérillon. — Histoire de l'hypnotisme expérimental. Paris, Vigot, 1902, in-8°, 32 pages.

Au début du IIe Congrès de l'hypnotisme (août 1900), M. le Dr Bérillon a tenu à combler une lacune en faisant l'historique des travaux qui ont précédé et suivi l'œuvre de Charcot et de Dumontpallier. Braid (1795-1860) commence en 1841 l'étude du « magnétisme animal », Durand de Gros (1826-1900) « détermine la technique de l'opération hypnotique » et fait en 1860 « le premier enseignement public sur l'hypnotisme » (*Cours de braidisme*). Les publications d'Azam, Demarquay, Giraud-Toulon, Mesnet (1825-1898), Lasègue, Liébeault précèdent la brillante éclosion des travaux de Bernheim, Liégeois, Beaunis, Forel, Delbœuf, Richet, Luys, qui conquièrent l'attention du public dans le temps où Charcot « assure à l'hypnotisme droit de cité dans l'enseignement officiel (1878-1893). Dumontpallier (1828-1899), secondé par MM. Magnin et Bérillon, a, par ses recherches sur « les agents physiques chez les hystériques », fondé « l'École de la Pitié » sous le patronage de laquelle se présente aujourd'hui l'*École de psychologie*. Enfin, M. F. Raymond, avec le concours de M. Pierre Janet, qui a succédé à M. Ribot au Collège de France, continue l'œuvre de Charcot.

G.-L. Duprat.

F. Dégot. — Le tir en temps de paix et en temps de guerre. Préface de J. Marey. Paris, Chapelot et Cie, 1902.

Les lecteurs de la *Revue philosophique* ne s'attendaient sans doute pas à trouver dans ces pages l'analyse d'un ouvrage sur le tir. La brochure du commandant breveté Dégot mérite cependant d'attirer l'attention des philosophes, car elle traite de questions de physiologie et de psychologie; l'auteur estime que pour faire un bon tireur il faut connaître le jeu des organes qui permettent de tirer, et que, pour utiliser de bons tireurs, il faut être psychologue.

Il raille la mathématique et ses adeptes, les théoriciens du tir, qui estiment que le succès d'une guerre dépend uniquement de la valeur mécanique du fusil et qui n'hésitent pas à déduire des données, selon lesquelles le tir a été commandé, le nombre des blessés et des tués ennemis. Il rejette la conclusion de l'école empirique dont les partisans imaginent que tout se passe en temps de guerre comme sur un polygone : pour M. Dégot les éléments du problème sont d'ordre physiologique et d'ordre psychologique.

Le résumé physiologique est très clair; il est accompagné de planches bien dessinées; la conclusion est que l'immobilité absolue n'existe pas, que les enseignements actuellement donnés pour apprendre à viser sont défectueux, car il ne peut y avoir projection sur un même point de la rétine de trois points aussi distants les uns des autres que le milieu du cran de la hausse, le sommet du guidon et le but.

Il serait néanmoins nécessaire d'insister, à mon avis, sur ce fait que si l'œil ne peut évidemment pas s'accommoder à la fois pour ces trois points, dans la pratique il importe peu. Les associations entre les sensations qui parviennent à la rétine, les phénomènes psychiques qui déterminent les réactions et les réactions qui permettent de tirer sont précisément ce que le tireur cherche à créer en lui; il tire bien quand les trois points de la ligne de mire occupent sur le rétine des positions telles (quelles que soient d'ailleurs en valeur absolue les relations entre ces positions) que les phénomènes psychiques et les réactions produites sont, avec les sensations rétiniennes, dans le rapport *individuel* constant qui permet de loger la balle dans le but. C'est une affaire d'expérience et la preuve en est que certains sujets dont l'œil est très imparfait, dont l'astigmatisme ne leur permet pas de voir les objets selon leurs relations ou dimensions véritables, à la condition qu'ils aient la perception visuelle du but, deviennent, à la suite d'une série d'efforts, de bons tireurs.

Quoi qu'il en soit, cette donnée que presque tout dans l'éducation du tireur est expérience, c'est-à-dire *tâtonnements individuels*, est très vigoureusement mise en relief par le Commandant Dégot, qui voudrait que l'instructeur se donnât pour tâche d'amener ses élèves à l'*automatisme*. Je crois qu'il y a là quelque exagération, au moins dans l'emploi du mot automatisme, car le discernement et l'appréciation du but et de sa distance sont des éléments de l'acte et il ne s'agit pas là à proprement parler d'automatisme; mais on comprend ce que l'auteur a voulu dire et peut-être, après tout, n'a-t-il pas tout à fait tort, et les réactions qui suivent les sensations visuelles du but, peuvent-elles devenir automatiques dans les stands ou même sur le champ de bataille, au moins dans des conditions spéciales. Il serait intéressant de rechercher si cet automatisme existe réellement et s'il est fréquent. Ce serait un problème qu'il serait aisé d'élucider dans ce *laboratoire* dont M. Dégot propose la création, et où le tir serait étudié avec tous les perfectionnements de l'instrumentation physiologique et psychologique par des officiers et par des physiologistes.

Il est également à souhaiter que les *desiderata* de l'auteur soient étudiés : beaucoup d'officiers (et parmi eux j'en connais des plus distingués) pensent comme lui sur les points suivants : nécessité de faire tirer les débutants toujours dans les mêmes conditions, c'est-à-dire à la même distance, sur le même but, dans la même position, avec la même arme, sans la moindre gêne et sans tenir compte du pourcentage des balles mises; — ne pas faire tirer obligatoirement le même nombre de cartouches à tous les soldats indistinctement, pour l'instruction; — interdire rigoureusement les feux de salve sur le champ de bataille, c'est-à-dire ne jamais faire partir le coup au commandement du chef, car le soldat peut ne pas ou ne plus se trouver prêt au signal, sans compter, je ne sais si l'auteur l'a noté, que l'attente d'un commandement occasionne de la distraction, ou une série

de commutations des phénomènes qui permettent l'attention, quelquefois de l'appréhension, en sorte que certains nerveux, ne peuvent pas tirer convenablement par cela même qu'ils se savent dans l'obligation de devoir tirer au commandement[1].

Les arguments d'ordre psychologique par lesquels l'auteur établit la distinction capitale entre les tirs d'instruction et le tir du champ de bataille, paraissent empreints de quelque exagération. L'auteur, qui d'ailleurs en convient, a chargé le tableau pour augmenter l'effet; ce n'est plus là la méthode scientifique. Toutefois il nous a fait une description saisissante, quoique résumée, des phénomènes de la peur. Il cite beaucoup d'écrivains militaires. « L'agitation du sang, du système nerveux, s'oppose à l'immobilité de l'arme entre les mains; l'arme fût-elle appuyée, une partie de l'arme participe toujours à l'agitation de l'homme. Celui-ci a de plus une hâte instinctive de lâcher son coup, qui peut arrêter avant son départ la balle à lui destinée, et pour peu que le feu soit vif, cette sorte de raisonnement vague, bien que non formulé dans l'esprit du soldat, commande avec toute la force, tout l'empire de l'instinct de la conservation, même aux plus braves, aux plus solides, qui alors tirent au jugé; et le plus grand nombre tire sans appuyer l'arme à l'épaule. » (Colonel Ardant du Picq.) — « C'est une illusion de croire que dans l'action, quand pendant de longues heures la mort les environne et les enserre sous une forme terrifiante, les combattants, sauf des exceptions presque négligeables, sont physiquement aptes à viser. Ils se servent d'instinct de leur fusil comme l'animal de ses défenses naturelles en face du danger; ils en multiplient les coups, comme le cheval les ruades, comme le fauve les bonds, les coups de griffe et les efforts de mâchoire avec précipitation ou avec frénésie, mais toujours avec des nerfs plus ou moins convulsés. » (Général Libermann.) — « Le son mat d'une balle arrêtée dans sa course bruyante par un corps humain, quand il est entendu de près, produit sur l'oreille et sur tout l'appareil nerveux un effet d'angoisse indéfinissable, bien plus profond que l'effet produit par les sifflements qui annoncent le passage de ces projectiles. » (Trochu.) — « Je ne sais si c'est faute de savoir inspirer la valeur qu'on nous fait accroire qui régnait autrefois dans les armées de Rome et de Carthage, ce qu'il y a de sûr, c'est que la moitié de celles que j'ai vues meurt de peur avant de commencer, et la moitié qui reste, n'est pas tout à fait tranquille, n'a pas un air rassuré. » (Prince de Ligne.) —

1. Pour faire apparaître la différence qui existe entre les résultats constatés sur les polygones et ceux que l'on obtient à la guerre, l'auteur cite les cas suivants : au combat de Chellala, il fut tiré 33370 cartouches et 41 coups de canon pour tuer 70 Arabes et les Arabes avaient traversé toute la colonne et enlevé le convoi. Au combat de Tamanieh les carrés d'infanterie anglaise armés de Martiny Henry furent enfoncés par des sauvages armés de matraques. Dans une guerre contre les Cafres, les Anglais brûlèrent 80000 cartouches et atteignirent 25 ennemis. En Afghanistan, un détachement ouvrit le feu à 300 mètres, brûla 50000 cartouches; le résultat fut de 50 tués, etc.

« Si l'émotion devient intense, dit le Commandant Dégot, sous l'action de l'instinct de la conservation dont il devient l'esclave, le soldat tire n'importe où, même sans épauler; ses balles vont dans le bleu ou à quelques pas de lui; il tire, quels que soient les ordres de ses chefs, qu'il ne voit plus, qu'il n'entend plus; il tire alors qu'il n'a plus aucun ennemi en face; il tire sur les camarades qui sont devant lui[1]. »

Le sujet mérite d'être serré de près; l'auteur nous annonce un nouvel ouvrage : *l'Homme sur le champ de bataille*. Il y notera, vraisemblablement, la différence entre les hommes qui ont peur et perdent tous leurs moyens de réaction, et ceux, plus rares à la vérité, qui ont très peur, mais chez lesquels la peur donne en quelque sorte un coup de fouet aux facultés intellectuelles, et qui se défendent avec une lucidité, un sang-froid, une habileté dans le choix des moyens que l'on n'eût jamais attendus d'eux à l'état normal. Et il faut aussi distinguer entre l'état d'esprit de gens qui attendent le danger (préliminaires de l'action), sont dans l'incertitude quant au moment de l'apparition de ce danger, de ceux qui sont en plein combat, et aussi de ceux qui, étant perdus, ont fait le sacrifice de leur vie, qu'ils sont résolus à vendre chèrement.

A la panique l'auteur oppose un remède souverain : la valeur morale du chef. Il serait bon d'insister sur les conditions qui peuvent élever la valeur morale des soldats et d'envisager la foi sous toutes ses formes : patriotique, religieuse, etc., en comparent les résultats qui lui sont dus à ceux que peuvent fournir le raisonnement ou l'intérêt. Il est évident toutefois que, dans la majorité des cas, plus le chef sera calme, plus il saura utiliser ses soldats, plus ceux-ci l'aimeront, et plus il leur laissera, pour tirer, d'initiative individuelle, meilleurs seront les résultats. Mais n'est il pas bon, contrairement à l'opinion de M. Dégot, que les soldats possèdent ou croient posséder le meilleur des fusils et qu'ils s'illusionnent sur la valeur d'un mécanisme, comme le mécanisme à répétition, par exemple? D'autre part, je comprends mal, sous la plume d'un officier, l'argument que le tir aux grandes distances est une prime à la lâcheté. Donner et ne pas recevoir, c'était la devise du maître d'escrime de M. Jourdain; et il me semble bien qu'elle doit, cruellement mais logiquement, devenir celle des armées en campagne. Les Boers, que l'on admire volontiers, ne conçoivent pas autrement la guerre; pour eux, c'est un genre de chasse : il s'agit de se montrer le moins possible et de tuer des Anglais à coup sûr. Si l'on admet l'argument de M. Dégot, il faut aller jusqu'au bout et déclarer lâcheté tout combat qui n'est pas un combat singulier.

1. Un colonel allemand écrit : « Beaucoup de gens se sont déjà cassé la tête à chercher comment on pourrait arriver à diminuer les pertes causées par l'ennemi, mais je n'ai encore lu ni entendu comment on évitera les pertes beaucoup plus grandes causées par les coups de fusil venant de derrière, tirés par les camarades. » (Général Bonnal, *Bataille de Wœrth*.)

Le Commandant Dégot a placé son ouvrage sous un patronage illustre, celui de Marey. « Pour mener de telles études à bonne fin, dit celui-ci, il faut une collaboration dans laquelle le militaire et le physiologiste se guident incessamment l'un l'autre. Dans ces conditions, nous serions heureux de nous associer à ces travaux et de nous consacrer à des recherches qui présentent à la fois tant d'importance et tant d'intérêt. »

De semblables ouvrages sont extrêmement utiles, et l'on ne saurait trop les louer, puisqu'ils ont pour but de remplacer le hasard par la méthode, l'empirisme par l'observation scientifique, laquelle utilise d'ailleurs les données de l'empirisme quand il convient et comme il convient. Officier expérimenté et qui a fait la guerre, le Commandant Dégot en vient à préconiser l'étude des conditions physiologiques et psychologiques des tirs, à considérer les sciences biologiques comme les bases mêmes de l'étude de la guerre. Quel progrès et quelle révélation! Naguère un académicien éminent dénonçait la faillite de la Science. Il est permis de penser qu'il voulait proclamer combien la science de l'homme avait été délaissée et que les savants ont négligé ou dédaigné, jusqu'à des jours fort rapprochés de nous, la psychologie et la physiopsychologie; qu'on ne peut prétendre fonder la sociologie uniquement sur des raisonnements abstraits, mais bien sur l'étude impartiale et désinteressée du mécanisme humain, des besoins et des tendances humains. Qui donc nous délivrera des gens qui méprisent la psychologie?

D. Laupts.

IV. — Sociologie.

Vilfredo Pareto. — Les systèmes socialistes. 2 vol. in-8 de 406 et 492 pages; Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1902.

Depuis longtemps on éprouvait le besoin d'avoir un traité complet sur le socialisme contemporain, qui fût écrit par un économiste compétent et uniquement préoccupé de faire ressortir la vérité scientifique; le livre de M. Pareto me semble répondre, d'une manière à peu près complète, à ce programme. L'auteur a fait ses preuves comme économiste et comme savant dans le *Cours d'économie politique*, publié il y a quelques années; il possède une information très complète et n'a aucun désir de flatter les passions d'aucun parti. De plus il est italien et partant quelque peu sceptique; les lourdes théories allemandes provoquent ses sarcasmes; nul homme n'est moins disposé à se payer de mots.

Il y a beaucoup de parties de cet ouvrage qui ne peuvent être parfaitement entendues que par les personnes qui connaissent les thèses établies dans le *Cours*; ainsi il est très essentiel de se reporter au livre précédent pour se rendre bien compte de ce fait que le protec-

tionnisme, sous n'importe quelle forme, diminue la richesse (II, 53); — ou de cet autre que la courbe des revenus a une forme très peu variable, malgré de grands changements dans les conditions économiques (I, p. 158); — ou encore de cet apparent paradoxe que le problème de l'équilibre économique dans un État collectiviste ne diffère pas de celui que résout par tâtonnements la libre concurrence (I, p. 379). Mais je crois inutile de présenter ici des observations sur les questions purement économiques.

L'auteur estime que nos actions sont rarement déterminées par la raison et rien ne lui semble plus singulier que l'utopie libérale qui croyait pouvoir réformer la société, en dépit des intérêts, par la vulgarisation des vérités économiques (I, 125, et II, 54). Mais l'homme, tout en se constituant une croyance, veût se donner l'illusion d'avoir raison et il fait les plus grands efforts pour concilier les faits avec les principes qu'il a acceptés; de là la grande importance des casuistes et des exégètes (I, p. 27-29). Pour amener les hommes à agir, il faut mettre en mouvement leurs sentiments et employer les procédés qui réussissent à l'avocat plaidant devant le jury; la conclusion est posée d'avance et il ne s'agit que de la justifier, en utilisant un appareil qui ressemble au syllogisme; dans ce faux syllogisme on emploie des termes mal définis et qui possèdent d'autant plus de sens divers qu'ils s'associent, dans la langue ordinaire, à des sentiments plus puissants. C'est par ce procédé que l'on a pu construire des théories sur la vraie liberté et la liberté du bien, (I, pp. 320-330), sur la fortune non gagnée (pp. 331-337), sur la compétence (pp. 278-283), sur l'unité (pp. 290-301). Mais à ce propos il est bon d'observer que, de temps à autre, les partisans fanatiques de l'unité s'aperçoivent que la liberté, qu'ils traitent d'anarchique quand ils sont les plus forts, a du bon quand ils deviennent les plus faibles; l'A. remarque que cela arrive actuellement à MM. Brunetière et de Mun (II, p. 489).

Dans beaucoup de théories sociales on affirme qu'il doit y avoir un procédé pour obtenir certains résultats que l'on désire et on imagine que le procédé que l'on indique est le seul ou le meilleur que l'on connaisse; d'où l'on conclut qu'il faut l'adopter (II, p. 101). D'autres fois on définit l'institution de telle sorte qu'il n'est plus possible d'admettre de conséquences fâcheuses. Rodbertus « n'a pas de peine à démontrer que l'État réglera excellemment toute activité sociale, car, sa définition étant admise, cette proposition revient à dire que la providence est la providence » (I, p. 286), et Enfantin démontrait de même que le sacerdoce saint-simonien n'abuserait pas de son autorité, puisque « par définition et par fonction, il doit moraliser » (II, p. 205).

Un point très important de l'histoire des idées sociales contemporaines me semble bien établi par l'auteur: les économies « éthiques » sont sorties de l'optimisme dont Bastiat a été le représentant le plus complet; les philosophes et moralistes crurent que l'essentiel dans les livres de l'économie classique était ce qui n'est pas de l'économie;

« ils se jetèrent, comme sur une proie, sur la partie métaphysique des œuvres des économistes, la seule d'ailleurs qu'ils fussent en état de comprendre, et négligèrent totalement la partie scientifique » (II, p. 71). L'aboutissement naturel de ces aberrations fut le socialisme d'État dont les adeptes ont fabriqué à leur usage une science fondée sur de vagues analogies historiques (II, p. 98).

Les erreurs scientifiques se retrouvent dans tous les systèmes, mais elles s'y trouvent de manières très diverses; c'est comme expressions abstraites de mouvements sociaux que les doctrines doivent être examinées; on conviendra facilement que beaucoup de théories économiques obscures de Marx ne sont, en dernière analyse, que des tautologies (II, pp. 330 et suiv.); mais l'auteur remarque, avec beaucoup de raison, que le *Capital* n'est pas l'œuvre où se trouve le centre de la pensée de Marx (p. 331) ; toutes ses considérations sur l'économie n'ont qu'un but, donner une forme claire aux instincts populaires, qui vont donner naissance à la lutte moderne des classes. Il résulte de là que la valeur historique du marxisme est fort indépendante de la valeur des théories du *Capital*; pour ma part, je me demande si, à l'heure actuelle, ces théories ne sont pas devenues gênantes pour le socialisme.

M. Pareto accorde une grande importance à la partie sociologique de l'œuvre de Marx et par suite à la lutte de classe; ce qui lui paraît surtout important dans le socialisme marxiste, c'est qu'il a parlé aux ouvriers un langage d'hommes et non un langage de « pédagogue qui les traite en enfants » (p. 382); il les a débarrassés de sentimentalisme humanitaire (p. 215); il a relevé la classe ouvrière (I, p. 63) et lui a donné le sentiment de la force, grâce auquel la classe ouvrière laisse le culte de la solidarité et de la justice sociale aux bourgeois dégénérés. Souvent l'A. revient sur cette opposition entre les ouvriers décidés à la lutte et les bourgeois qui ne rêvent que bienveillance.

Bien que l'A. ait surtout en vue les théories qui agissent vraiment sur le monde moderne, il analyse et discute longuement les systèmes les plus connus; il les considère surtout comme étant des fantaisies; il ne faut pas prendre trop au sérieux les rêveries d'Enfantin et d'A. Comte. Le sens de la vénération paraît manquer totalement à M. Pareto; aussi n'arrive-t-il pas à comprendre la profondeur d'A. Comte; il voit dans le positivisme « un retour en arrière » (II, p. 197).

Il attache naturellement une assez grande importance aux théories sociales qui, à l'heure actuelle, ont cours dans la bourgeoisie et coopèrent à sa dissolution; souvent il revient sur cette fameuse solidarité dont on fait un si grand abus de nos jours et en soumet la théorie à une critique parfaitement justifiée (II, pp. 222-233). Au fond il s'agit toujours d'améliorer la situation de quelqu'un aux dépens des autres, contre lesquels on revendique tantôt l'égalité, tantôt la fraternité, tantôt la solidarité; — et je partagerais assez volontiers l'opinion de M. Demolins, qui a défini la solidarité : un égoïsme honteux. Signalons aussi que l'A. nous fait connaître deux applications curieuses de la

solidarité : un écrivain vante le catholicisme pour avoir conçu la *solidarité surnaturelle* (I, p. 341) et un autre se demande si nous n'avons pas quelques obligations morales envers les rats qui transportent la peste et que l'on détruit sans pitié (II, p. 232).

Je signale en terminant les discussions sur la légitimité du prêt à intérêt (I, p. 353-356), sur le crédit (II, pp. 268-284), sur les thèses de Lassalle (II, pp. 236-243), sur les diverses formules de répartition (II, pp. 160-169), sur les prétendues lois historiques (I, pp. 342-351 et II, p. 413). Les conceptions personnelles de l'auteur sur l'histoire sont très nettement affirmées dans l'introduction et le premier chapitre; il ne me semble pas que nulle part elles aient troublé ses jugements.

G. Sorel.

V. — Histoire de la philosophie.

Correspondance de Leibniz et de Kochanski, copiée par M. **Bodemann** et publiée par M. **Dickstein** dans les *Prace Matematyczno-fizyczne*, t. XII, p. 225-278 (1901), et XIII, p. 237-283 (1902); Varsovie.

On sait que la bibliothèque de Hanovre contient encore une masse énorme de manuscrits inédits de Leibniz, et notamment sa volumineuse correspondance[1]. M. Bodemann, bibliothécaire un chef, et M. Dickstein, éditeur de la revue mathématique *Prace...*, en ont extrait 36 lettres échangées entre Leibniz et le R. P. Adamus Adamandus Kochanski, S. J., mathématicien et bibliothécaire du roi de Pologne. Ces lettres forment deux séries chronologiquement séparées : les 4 premières sont de 1670-1671 (le P. Kochanski habitait alors Prague); les autres sont de 1691 à 1698 (le P. Kochanski habitait alors Varsovie, puis Tœplitz). Les lettres de Leibniz sont les moins nombreuses (n°s 6, 9, 12, 14, 15, 18, 20, 23, 25, 30, 32, 35) : elles appartiennent toutes à la seconde période. Les sujets traités dans la première période (par le P. Kochanski) sont surtout des questions de mécanique et de physique : c'est l'époque où Leibniz publie son *Hypothesis physica nova*, et le P. Kochanski lui soumet différentes hypothèses qu'il a imaginées pour expliquer la pesanteur. Il étudie aussi les lois du choc central de deux masses égales; il a inventé une machine pour tracer des figures semblables; il s'occupe de magnétisme. Il parle des ouvrages récents du P. Kircher, du P. Honoré Fabry, du P. Lana, de Renaldini; il désire voir le *De Arte combinatoria* de Leibniz; il s'intéresse aussi à ses travaux sur le droit naturel et le droit romain. Enfin il lui adresse des objections fort judicieuses touchant une méthode que Leibniz croit avoir trouvée pour mesurer les corps célestes vus d'une seule station. Mais comme nous n'avons pas les réponses de Leibniz, il est difficile de juger cette question.

1. Voir Bodemann, *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz* (1889), et *die Leibniz-Handschriften* (1895).

Les sujets traités dans la seconde période sont beaucoup plus nombreux et variés; les lettres de cette époque donnent un tableau en raccourci de l'activité prodigieuse de Leibniz. Il vient de faire connaître son « calcul analytique transcendant »; il prépare des *Elementa analyseos superioris*, et défend sa méthode contre les critiques de Nieuwentiit, qui ne comprend pas les différentielles d'ordre supérieur au premier. Il s'occupe de faire construire le second exemplaire de sa machine arithmétique, qu'il a perfectionnée : elle peut effectuer des multiplications où le multiplicande a 8 chiffres, et le produit 12. Il prépare aussi des *Elements de dynamique*, où il réfutera la mécanique de Descartes; la publication de son *Specimen dynamicum* dans les *Acta Eruditorum* (1695) suscite les attaques des Cartésiens et Gassendistes.

De son côté, le P. Kochanski est obsédé par deux idées : l'une est celle du mouvement perpétuel : il croit avoir trouvé plusieurs moyens de le réaliser. Leibniz a beau lui démontrer *a priori* que le mouvement perpétuel est impossible, et lui découvrir les erreurs qu'il commet dans la construction de ses mécanismes, le P. Kochanski ne veut pas en démordre, il cherche un autre mécanisme exempt des vices du précédent, et conserve l'espoir de le trouver. Son autre idée fixe est la *panacée*, ce rêve des alchimistes : à mesure qu'il vieillit et qu'il éprouve davantage les infirmités de l'âge, il croit de plus en plus qu'on peut trouver un remède à tous les maux ; il fait bon marché de la pierre philosophale : ce qu'il demande à l'alchimie, ce n'est pas la richesse, c'est la santé et la longévité. Leibniz lui répond moins catégoriquement sur ce point que sur le mouvement perpétuel, mais néanmoins avec scepticisme : il compare l'alchimie à une loterie très aléatoire. On apprécie mieux la liberté et la fermeté d'esprit de ce grand penseur, quand on voit quelles chimères hantaient encore les savants de son temps; et l'on admire sa hardiesse et sa clairvoyance quand on songe qu'il faisait reposer son système de dynamique précisément sur l'impossibilité du mouvement perpétuel.

Mais ce que ces lettres manifestent surtout, c'est l'universelle curiosité de Leibniz, et son zèle infatigable pour le progrès des sciences. Il demande sans cesse au P. Kochanski de le mettre en relation avec les savants et les érudits de sa connaissance, de son pays, et surtout de son ordre : Kochanski lui répond évasivement, et finit par avouer que les sciences sont peu cultivées dans la Compagnie de Jésus, parce que l'originalité d'esprit y est suspecte. Cela montre quelle illusion nourrissait Leibniz, quand il espérait transformer les Jésuites en apôtres désintéressés de la science et de la « vraie » philosophie[1]. Cela ne l'empêche pourtant pas de rêver la fondation d'un collège médical

1. Un fragment publié par Gerhardt, *Phil. Schriften*, IV, 346, qui contient une vive critique du cartésianisme de Leibniz est une avance manifeste, aux Jésuites, pour les inviter à adopter sa philosophie. Voir notre ouvrage sur *La Logique de Leibniz*, p. 513-515.

sous la forme d'un ordre religieux, soit ancien, soit nouveau. On sait qu'il a souhaité toute sa vie fonder un ordre laïque de savants ou, faute de mieux, consacrer au culte de la science un des ordres contemplatifs déjà existants. Il ne se rendait pas compte que le progrès des sciences a pour condition l'absolue liberté de penser. Et pourtant, quand il se demande pourquoi les sciences sont négligées en Italie, il croit devoir répondre : c'est parce que le système de Philolaüs (c'est-à-dire de Copernic) y est suspect; en d'autres termes, c'est à cause de la condamnation de Galilée [1].

Son zèle pour les sciences s'étendait jusqu'aux sciences historiques : ce n'est pas seulement parce qu'il était professionnellement obligé d'écrire l'histoire du Brunswick, et de publier son *Codex diplomaticus* ; il s'intéressait personnellement à tout les genres d'érudition, depuis la minéralogie jusqu'à la numismatique, suivant sa maxime favorite, qui était de ne rien mépriser... pas même la scolastique. Il a compris (l'un des premiers) l'importance de l'étude des langues pour la recherche des origines préhistoriques des peuples : aussi demande-t-il sans relâche au P. Kochanski de lui procurer des documents sur les langues « de la Scythie », d'autant plus intéressantes, pense-t-il, que toutes les migrations des peuples sont venues du Nord ou de l'Est. Il veut avoir le *Pater* traduit dans toutes les langues; il désire des lexiques polyglottes, ainsi qu'un lexique des radicaux polonais ; il demande des renseignements sur la grammaire polonaise. Cette recherche des faits philologiques ne procède pas seulement d'une curiosité d'historien : elle a une fin pratique, à savoir la constitution de la *langue universelle*, que Leibniz a méditée toute sa vie ; et celle-ci devait réunir selon lui toutes les ressources et toutes les nuances des langues naturelles, et par suite être fondée sur l'étude comparée et sur l'analyse logique des diverses langues.

Aillieurs, les investigations ethnographiques de Leibniz ont un intérêt politique : c'est notamment le cas pour la Chine, qui sollicitait si vivement sa curiosité comme celle de ses contemporains. Il demande au P. Kochanski de lui procurer toutes sortes de renseignements sur la Chine, par l'intermédiaire des missionnaires jésuites (Leibniz était d'ailleurs en relations épistolaires avec plusieurs d'entre eux, comme le R. P. Bouvet) ; et pour le satisfaire, Kochanski dresse une longue liste de questions (destinée à un de ses correspondants) touchant la langue chinoise, la chronologie, la lumière zodiacale, la déclinaison magnétique, l'industrie (la porcelaine) et l'agriculture (le thé). Leibniz se faisait (d'après les rapports des missionnaires) une idée bien exagérée de la science et de la civilisation des Chinois : il croyait que leurs antiques traditions recélaient des trésors de connaissances

1. Voir dans nos *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* la curieuse préface du *Phoranomus* (Math., IX, 1) où Leibniz essaie, en diplomate consommé, de concilier le dogme catholique avec l'hypothèse de Copernic, et la « liberté philosophique » avec le respect de l'autorité ecclésiastique.

secrètes; et il allait jusqu'à craindre qu'ils ne finissent par l'emporter sur les Européens par la science et par l'industrie. C'était prévoir de bien loin le *péril jaune!*

En général, du reste, il suivait avec une attention vigilante, en sa qualité de diplomate, tous les événements politiques qui se passaient en Europe; les lettres qu'il échange avec Kochanski contiennent, comme toute sa correspondance, une foule d'indications historiques et d'allusions aux faits contemporains. On y trouve notamment des détails intéressants ou curieux sur le tsar Pierre, qui se rase à la française, et fait raser ses boyards barbus. Plus tard (en 1697) il est question de l'ambassade que Pierre le Grand avait envoyée en Allemagne, et dont il faisait lui-même partie sous un nom d'emprunt. Les lettres de Leibniz sont ainsi une mine de renseignements précieux pour l'histoire, car elles constituent une vértiable chronique, non seulement de la cour de Hanovre, mais de toutes les cours allemandes avec lesquelles il était plus ou moins en relation par ses fonctions.

On devine, par cette brève analyse, quel intérêt varié cette correspondance offre au philosophe, au savant, à l'historien. Mais combien plus intéressante et plus instructive encore serait la publication *intégrale* de la correspondance de Leibniz, classée par ordre chronologique! On aurait alors l'image complète et fidèle de cette vie si remplie de pensée et d'action, dont des publications partielles comme celle-ci ne peuvent donner qu'un aperçu fragmentaire. Il faut espérer que le public sera mis un jour en possession de ce trésor inestimable et encore ignoré, par l'édition complète des œuvres de Leibniz, que l'*Association internationale des Académies* a entreprise. En attendent son achèvement, que notre génération ne verra probablement pas, il faut remercier ceux qui, comme MM. Bodemann et Dickstein, nous communiquent quelques nouveaux fragments de cette œuvre immense, et nous aident à pénétrer un peu plus dans la connaissance de l'esprit le plus vaste et le plus fécond qui ait existé.

L. Couturat.

Dr Otto Baensch. — Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen et Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.

« De l'état lamentable dans lequel Kant trouva la philosophie, il ne pouvait lui venir la moindre étincelle, capable de le guider dans son chaos éclectique. » C'est en ces termes que Guillaume de Humboldt avait défini la place qui revient à Kant dans l'histoire de la philosophie moderne, le considérant comme le véritable et le seul créateur de la philosophie critique, lui en attribuant tout le mérite et toute l'initiative, sans qu'on puisse l'accuser du moindre emprunt ou découvrir dans sa pensée la trace d'une influence quelconque. Cette opinion de Humboldt avait prévalu pendant assez longtemps, jusqu'en ces der-

nières années mêmes, lorsque le mouvement néo-kantien ayant réveillé l'intérêt pour l'étude des moindres détails de la vie du grand philosophe ou des circonstances dans lesquelles sa pensée fut née et s'était développé, on vit sortir de terre une foule de documents inconnus jusqu'alors et au nombre desquels se trouvaient des lettres que l'auteur de la *Critique de la Raison Pure* avait échangées avec un de ses contemporains, Johann Heinrich Lambert. Mathematicien et astronome très célèbre en son temps, J. H. Lambert s'intéressait beaucoup aux questions philosophiques proprement dites. C'est lui-même qui avait pris l'initiative de la correspondance en question, et dans la première lettre qu'il écrivait à Kant il s'attachait à se justifier de tout reproche d'emprunt et à expliquer par une simple coïncidence et une affinité d'idées la similitude des vues qui existait entre l' « Histoire Naturelle du Ciel » de Kant et les *Lettres Cosmologiques* qu'il a publiées lui-même six ans plus tard. Kant commença par convenir lui-même de cette similitude et dans différentes lettres adressées à des amis, se répandait en éloges sur la force et l'originalité de la pensée de Lambert et voyait dans les résultats auxquels est arrivé dernier une confirmation de ses déductions personnelles. C'est sur la foi de ces éloges que quelques critiques et historiens modernes n'ont pas hésité à déclarer que les idées développées par Kant dans ses principaux ouvrages, sans avoir été empruntées par lui au sens propre du mot à Lambert, constituent le produit d'une collaboration, d'un échange de vues entre ces deux esprits supérieurs. On tira alors de l'oubli les ouvrages philosophiques de Lambert et une première étude sembla confirmer cette opinion qui voulait voir dans Lambert un « précurseur ». Parmi ceux qui partagent cette opinion il faut citer des noms tels que Harnack, Zimmermann, Eucken, Windelband, Lepsius. M. le Dr Baensch, ayant soumis à son tour à une étude approfondie les ouvrages de Lambert, arrive à cette conclusion que l'opinion citée plus haut est erronée et ne repose que sur une analyse superficielle. Il n'a pas de peine à démontrer qu'il existait entre la pensée de Kant et celle de Lambert plus de divergences que de points de contact, que si l'on trouve dans les ouvrages du second des termes et des expressions qu'on retrouvera plus tard dans les deux *Critiques*, ces termes et ces expressions ont chez Lambert une signification toute différente de celle que leur donnera plus tard Kant. On aurait pris trop à la lettre les éloges prodigués par Kant à l'adresse de son correspondant occasionnel et on n'aurait pas suffisamment remarqué que si Lambert se faisait pendant longtemps illusion sur l'affinité d'esprit et d'idées qui existait entre lui et Kant, il n'en fut pas de même de ce dernier qui s'aperçut bientôt qu'il était séparé de son contemporain par un abîme et que pour édifier l'œuvre énorme qu'il avait entreprise il n'avait à compter que sur lui-même. Les fragments de lettres de Kant cités par M. Baensch en font foi. La conclusion qui se dégage de cette étude, c'est que Lambert doit être classé parmi les philosophes de la période prékantienne, qu'il clôt

la série des grands rationalistes des XVIIe et XVIIIe siècles et que sa philosophie ne constitue ni plus ni moins qu'un essai de fondre ensemble le système philosophique de Christian Wolff et l'empirisme de Locke, en appliquant à la philosophie les méthodes usitées en mathématiques. Or, rien n'est plus étranger à la philosophie de Kant que cette idée d'identifier la métaphysique avec les mathématiques et, tandis que le système de Kant repose avant tout sur l'analyse, sur la détermination des limites et des facultés de l'entendement humain, Lambert avait hâte d'en arriver à la synthèse, en partant de notions arbitrairement choisies et qu'il considérait sans plus de raison comme étant les plus simples et les plus élémentaires. En y regardant de plus près, en examinant avec plus d'attention les écrits de Lambert, on s'aperçoit facilement que ces deux philosophes suivaient plutôt des voies opposées et que si la philosophie moderne doit tout à Kant, Kant ne doit rien à personne, pas plus à Lambert qu'à n'importe quel autre de ses prédécesseurs ou de ses contemporains.

Dr S. JANKELEVITCH.

Albert Schatz. — L'ŒUVRE ÉCONOMIQUE DE DAVID HUME. 1 vol. grand in-8°, XIX-303 p., Paris, Arthur Rousseau, 1902.

M. Schatz a écrit une intéressante et lumineuse contribution à l'histoire des doctrines économiques, qu'il considère dans leurs relations avec la psychologie et la philosophie morale. La science économique dont le traité sur la *Richesse des nations* a fait une science distincte, a une double origine, l'une française, à tendance sociologique, l'œuvre de l'école physiocratique ; l'autre anglaise, à tendance psychologique : nous la trouvons ébauchée plutôt que formulée dans les œuvres de Hume.

Chez les physiocrates, la notion de la loi économique est celle d'un rapport nécessaire et universel, dérivant de l'ordre éternel de l'univers. Selon M. Schatz les postulats de cette école ont été demandés à la métaphysique de Malebranche. « Les physiocrates prétendent partir de l'observation de la nature, dont l'homme, être intelligent et libre, doit s'efforcer de comprendre l'harmonie. Cette observation le conduit à prendre une conscience de plus en plus claire de l'ordre qui gouverne le monde, des lois régulières et saintes qui régissent le monde physique et le monde moral. Le philosophe dont s'inspirent les physiocrates est Malebranche, qu'ils citent fréquemment » (p. 237).

Au contraire, « Hume prétend partir de l'observation de l'homme ; à tout cet édifice métaphysique, théologique et historique, il oppose le « Que sais-je ? » de Montaigne » (p. 238). « Dans l'esprit de Hume et même de Smith, qui sur ce point échappe à l'influence des physiocrates pour subir pleinement celle de son ami, la loi naturelle se présente comme indépendante d'une connaissance complète de la nature des choses. Elle perd tout caractère de dogmatisme et se montre douée

d'une souplesse qu'elle perdra, en quelque mesure, dans l'évolution ultérieure de l'école orthodoxe » (p. 247).

Sans doute Hume est un des créateurs du concept de l'*homme économique*, mais M. Schatz s'efforce de montrer que cette notion, loin de le conduire à l'apologie de l'égoïsme et de lui inspirer le dédain de l'histoire, lui impose au contraire les vues essentielles de la sociologie, l'idée de la solidarité et l'idée du développement historique.

« Dans l'ordre de la production, c'est l'intérêt personnel ou familial qui le guide et c'est dans l'ordre de la répartition ou de la consommation que l'instinct altruiste peut apparaître » (p. 248). Entre les besoins de l'individu et les conditions de la vie en société, David Hume indique avant Smith le trait d'union qui est la division du travail. « La libre activité des hommes aboutit à l'harmonie naturelle des intérêts. L'éducation et la civilisation ont pour résultat de donner aux hommes une connaissance plus complète de cette harmonie et de substituer une harmonie d'intention à l'harmonie de résultats, involontaire par conséquent, qui est le phénomène essentiel » (p. 248, 249).

L'auteur nous rappelle que Hume fut historien avant d'être économiste. « Mais, ajoute-t-il, ce qu'il faut souligner, c'est que si Hume est encore historien lorsqu'il traite de questions économiques, il n'est pas moins économiste lorsqu'il se livre aux recherches historiques. L'évolution des sociétés est pour lui l'occasion de s'élever au-dessus des faits pour apprécier le progrès dans son ensemble et pour montrer comment les arts, les connaissances, la richesse, l'activité économique présentent un développement parallèle » (p. 282).

Mais tandis que l'historisme allemand a conclu à l'absence de toute loi dans les faits économiques, Hume tire des données historiques la notion d'une constance relative des relations. « La principale utilité de l'histoire, dit-il, consiste à découvrir les principes constants et universels de la nature de l'homme, considérée dans tous les états et dans toutes les situations de la vie ; c'est elle qui nous fournit les matériaux dont nous tirons nos remarques sur les ressorts réglés des actions humaines. »

Nous avons surtout relevé dans ce travail ce qui intéresse l'histoire et les méthodes de la philosophie sociale. Les esprits curieux du détail des doctrines économiques trouveront dans le livre de M. Schatz une étude approfondie des vues de Hume, sur la société économique et son évolution, c'est-à-dire sur le passage de l'économie *naturelle* à l'économie *monétaire* ; ils y trouveront aussi une analyse minutieuse des *Discours politiques* et des théories du philosophe sur le commerce, le luxe, la population, l'argent, le crédit et les impôts. Bref c'est l'œuvre d'un esprit perspicace, initié à la critique philosophique comme aux problèmes économiques et sachant exposer les résultats de ses recherches sous une forme attrayante.

GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Journal für Psychologie und Neurologie (*zugleich Zeitschrift für Hypnotismus*, Band XI), sous la direction d'AUGUSTE FOREL et OSKAR VOGT, 1er vol., fasc. 1 et 2, juin 1902. Leipzig, J. A. Barth.

Nous sommes heureux de saluer l'apparition de cette Revue, qui succède à une publication dont le cadre était devenu trop étroit : les études sur l'hypnotisme y céderont le pas à des articles sur l'anatomie et la physiologie nerveuse, sur les rapports entre les faits biologiques et les phénomènes psychologiques, sur les relations psycho-physiologiques, normales et anormales. Voici les principales idées exprimées dans les deux premiers fascicules :

I. — *Psychologie, Neurophysiologie und Neuroanatomie*, par OSKAR VOGT. Le programme de la nouvelle publication est exposé par M. Vogt qui indique dans quelle mesure la psychothérapie, la symptomatologie et l'étiologie des maladies mentales pourront bénéficier des recherches psycho-physiologiques désormais publiées par la Revue.

II. — *Die Berechtigung der Vergleichende Psychologie und ihre Objekte*, par A. FOREL. « Ce que nous pouvons constater chez les animaux, ce sont seulement des mouvements relevant de la physiologie et de la biologie »; or il y a un abîme entre nos connaissances de psychologie introspective et nos constatations biologiques; pour ne prendre qu'un exemple, la psycho-physique avec Fechner et Weber a méconnu l'importance capitale des centres nerveux très complexes dont l'activité n'est point consciente et ne peut être connue que par le physiologiste. Quels effets psychiques attribuer à des éléments nerveux sur l'action desquels l'introspection ne nous renseigne pas? Comment éviter l'anthropomorphisme dans l'étude des abeilles, des fourmis, des organismes rudimentaires psychologiques? L' « âme » d'un protozoaire ou d'un invertébré ne nous est-elle pas « pleinement inconcevable » ? Dans quelle mesure pouvons-nous procéder par analogie? M. Forel nous met avec raison en garde contre les écueils de la psychologie comparée et notamment contre une assimilation funeste à la vraie science.

III. — *Plethysmographische Studien am Menschen*, par K. BRODMANN. L'auteur de cette longue étude, qu'accompagnent huit tables pléthysmographiques, a voulu surtout apporter une contribution à la physiologie du sommeil. On sait que deux théories opposées, en dehors de celles qui attribuent le sommeil à une intoxication, se dis-

putent les suffrages des physiologistes : Mac Nish, Carpenter, Langlet, Basch, Lange, affirment que la principale cause du sommeil est une *hyperhémie cérébrale*; au contraire Tarschanoff, Lehmann, Hermann, Exner, Bunge et bien d'autres supposent un état passager d'*anémie cérébrale*. M. Brodmann n'a fait d'observations que sur un individu trépané pour extirpation d'une tumeur dans le lobe occipital, menant une « existence monotone », dans un état d'apathie morbide; mais l'état intellectuel de ce malade était particulièrement favorable à un examen comparatif de la veille et du sommeil. Dans les deux états on constate des modifications rythmiques du volume soit du cerveau, soit de l'avant-bras, qui ne dépendent point ni de modifications exceptionnelles de la respiration ni d'excitations internes. On constate en outre dans le passage de la veille au sommeil des changements successifs réguliers : accroissement du volume du sang dans le cerveau à mesure que le sommeil s'établit, accroissement du nombre des pulsations avec l'afflux artériel et la vaso-dilatation; rarement diminution correspondante du volume du bras et en général pas d'antagonisme entre la circulation cérébrale et la circulation dans les autres parties du corps à l'établissement du sommeil; il semble même que l'indépendance réciproque des diverses parties du corps, au point de vue de la vaso-motricité, croisse avec le sommeil. On voit toute l'importance de ces constatations après les recherches de Mosso, Binet, et Courtier, Sarlo et Bernardini.

Notons en outre la part prise par les facteurs psychologiques aux modifications pléthysmographiques au moment du réveil.

IV. — *Über den Muskeltonus, insbesondere seine Beziehung zur Grosshirnrinde*, par le Dr M. Lewandowsky. Tandis que Bianchi assimile l'état des membres après ablation du gyrus sygmoïdeus, à une contracture, Hitzig l'assimile à une paralysie. Devant cette complète opposition d'opinions scientifiques, M. Lewandowski a été amené à constater dans le cas signalé une hypertonie succédant à de l'atonie musculaire; de sorte qu'Hitzig « a raison de décrire un état d'atonie et Bianchi a également raison de décrire de l'hypertonie, l'un et l'autre étant dans l'erreur par suite d'une observation incomplète ».

G.-L. Duprat.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Couturat. — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. In-4, Paris, F. Alcan.

Anglas. — *Les phénomènes des métamorphoses internes*. In-18, Paris, C. Nau d

Levaditi. — *Le leucocyte et ses granulations*. In-18, Paris, C. Naud.

Ch. Letourneau. — *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations.* In-8, Paris, Giard et Brière.

L. Prat. — *L'art et la beauté : Kalliklès.* In-8, Paris, F. Alcan.

Penjon. — *L'Énigme sociale.* In-8, Lille, Libr. de l'Université.

Dr Grasset. — *Leçons de Clinique médicale* (1898-1902). In-8, Montpellier, Coulet; Paris, Masson et Cie.

Chapman Sharp. — *Shakespeare's Portrayal of moral Life.* In-12, New York, Scribner.

Mellin. — *Marginalien zur Kants Kritik der Erkenntnissvermögen.* II. Bd. In-8, Gotha, Thienemann.

H. Romundt. — *Kants philosophische Religionslehre.* In-8, Gotha, Thienemann.

G. Cesca. — *La filosofia della vita.* In-12, Messina, Meglia.

M. Longo. — *La coscienza criminosa : studio psicologico giuridico.* In-8, Torino, Bocca.

Biusio. — *La fantasia : spiegazione fisica dell'atto intellettivo.* In-12, Catania, Gianotti.

Nicoli. — *La mente di G. Ferrari.* In-12, Pavia.

Sokolov. — *Veira psichologitcheski etiol.* In-8, Moscou.

NÉCROLOGIE

M. Pierre Laffitte, directeur du Positivisme, est mort à Paris, le 4 janvier 1903 (4 Moïse 115) dans sa quatre-vingtième année. Il occupait au Collège de France la chaire d'Histoire générale des sciences qui fut créée pour lui en 1892.

Ses principaux ouvrages sont : *Considérations sur la civilisation chinoise*, 1861; *Les Grands Types de l'humanité*, 1874-75; *Le Catholicisme* : suite des « Grands Types »; *La Révolution française*, 1880; Cours de morale théorique et pratique (*Revue Occidentale*), 1885-87; *Le Faust de Gœthe*, 1889; *Cours de philosophie première*, 1889-91. A cette liste, il faudrait ajouter un nombre considérable d'articles, dans la *Revue Occidentale*, sur les sujets les plus divers.

Dans son cours au Collège de France, il a étudié l'histoire des sciences d'après la classification et la doctrine d'Auguste Comte. Ses obsèques ont eu lieu le 14 janvier, suivant les rites de la religion positiviste.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

INSTINCT ET SERVITUDE

Combien de fois n'a-t-on pas proposé à notre admiration l'impeccable ordonnance des sociétés d'abeilles, la résignation, le dévouement incessants des ouvrières et tant d'autres particularités qui seraient en effet profondément admirables *si les abeilles étaient des hommes* ? Il nous est bien difficile de ne pas nous placer au point de vue humain pour juger de la quantité d'abnégation réelle qu'exigent certains devoirs sociaux de la part des animaux qui les accomplissent, et nous avons quelque honte à constater que nous honorerions comme des saints ceux de nos congénères qui se conduiraient envers notre société comme le font, envers la leur, les modestes habitants de la ruche ; on a donné le prix de vertu à une femme stérile qui avait élevé les enfants de sa voisine, et c'est là l'histoire courante des mouches à miel.... Si les abeilles étaient capables de nous observer (ce qui n'a d'ailleurs pas lieu), elles admireraient peut-être aussi certains actes humains que nous exécutons sans effort et sans héroïsme et qui exigeraient, de leur part, le dévouement le plus invraisemblable, le renoncement le plus méritoire à de chères prérogatives. On ne peut apprécier le mérite que si l'on connaît la valeur véritable du sacrifice ; tel hyménoptère trouvera réalisées les conditions parfaites du bonheur dans ce qui nous paraîtrait, à nous hommes, un esclavage intolérable. Si donc nous voulons tirer un enseignement de l'étude d'une société animale, nous devons commencer par nous enquérir, autant que l'observation nous le permet, de la nature et des instincts des êtres qui la composent, de manière à pouvoir ensuite nous mettre dans la peau de l'un d'eux en observant les faits et gestes de ses camarades, plutôt que de nous attendrir sur le désintéressement d'une assemblée humaine qui agirait de la même manière et de la proposer comme exemple à nos congénères humiliés : « Si personne, dit Rabelais, les blasme (les femmes enceintes) de soy faire rataconniculer ainsi sus leur graisse, veu que les bestes sus leurs ventrées n'endurent jamais le masle masculant, elles répondront que ce sont bestes, mais elles sont femmes ».

*
* *

Les trois mots dans lesquels nous résumons les désiderata d'une société humaine parfaite sont inscrits depuis plus d'un siècle au fronton de nos édifices publics : liberté, égalité, fraternité. Proposons-nous d'étudier la valeur de ces trois mots en nous plaçant successivement au point de vue de l'homme et des animaux les mieux connus. Nous commencerons par le premier, « liberté », qui nous conduira à des réflexions sur la signification générale de l'*instinct*.

Il faut employer le mot *liberté* avec beaucoup de circonspection si l'on veut dire des choses précises, car c'est un mot dont on a singulièrement abusé ; n'a-t-on pas vu récemment deux partis politiques opposés, énoncer, tous deux au nom de la liberté, des réclamations exactement contraires ?

Et d'abord, on doit distinguer la liberté au sens philosophique et la liberté au sens social, mais il ne faut pas oublier que si ce mot a été employé pour représenter un certain état des individus vivant en société, c'est parce qu'on croyait autrefois pouvoir lui attribuer, au sens philosophique, une valeur absolue. Quelques philosophes le croient encore ; M. Renouvier enseigne que l'homme est susceptible de commencements absolus, ce qui équivaut à dire qu'il est capable d'introduire, dans le monde, quelque chose qui n'y était pas. Que ce quelque chose soit de la matière, personne ne le soutient ; le contraire est trop évident ; mais ceux qui croient aux principes immatériels admettent avec M. Renouvier que l'homme peut créer, à un moment quelconque, un quelque chose d'immatériel capable d'influencer la matière préexistante. Les déterministes pensent au contraire que l'homme est une machine à transformer le mouvement, exactement au même titre qu'un métier Jacquart ou une machine Gramme ; il transforme suivant son état actuel et, comme son état actuel change à chaque instant, il transforme différemment à des moments différents, tandis que la machine Gramme transforme sans cesse de la même manière ; en outre, pour les déterministes, les variations mêmes de l'état actuel de l'homme résultent uniquement des transformations de mouvement précédemment effectuées en lui, sans l'intervention d'aucun agent capricieux soustrait aux lois de la mécanique, tandis que les autres philosophes admettent au contraire l'influence d'un tel agent capricieux dans le réglage et même dans la mise en train de la machine humaine à chaque instant de la vie. J'ai longuement discuté cette question ailleurs [1] ; j'ai montré en

1. Voir, par exemple, *Le conflit*, p. 186 à 204.

particulier que le seul argument des partisans du libre arbitre, savoir : « j'aurais pu, dans telle circonstance, agir autrement », n'est pas susceptible d'une démonstration expérimentale, puisque le moment passé ne peut plus se retrouver. Je continue donc à croire, avec les déterministes, que la liberté absolue n'est qu'une illusion.

La définition suivante de la liberté au sens philosophique sera sans doute admise par tout le monde : « Faculté qu'a l'animal d'agir à chaque instant *pour des raisons qui sont en lui* ». Les vitalistes accepteront cette formule parce qu'elle est écrite en langage vitaliste, le seul qui soit aujourd'hui à notre disposition, et ils pourront même y voir l'équivalent de l'affirmation de M. Renouvier ; en effet, nous conservons à l'animal une même dénomination malgré les changements constants dont il est l'objet, ce qui facilite la croyance en une sorte de divinité immuable siégeant à son intérieur et chargée de choisir la détermination du moment avant de donner l'ordre d'exécution. Traduite en langage déterministe, cette formule devient au contraire ceci : L'animal, mécanisme variable, est à chaque instant le siège d'une transformation de mouvements qui se manifeste extérieurement par ce qu'on appelle l'*acte* de l'animal au moment considéré. Cet acte extérieur s'accompagne d'une variation invisible du mécanisme, de telle manière que, un instant plus tard, dans des circonstances en apparence identiques, le même animal (qui n'est plus *le même* que de nom) agira différemment. L'animal est tenu au courant, partiellement au moins, des transformations invisibles de son mécanisme, c'est-à-dire qu'à chaque état physique du corps correspond un « état de conscience » qui en est la description plus ou moins complète. Il ne se produit pas, à tous les instants, d'acte extérieur visible, c'est-à-dire que, pendant un certain laps de temps, le résultat des transformations internes de mouvement se traduit, pour un observateur étranger, par l'apparence du repos ; mais les variations du mécanisme ne s'en continuent pas moins sans relâche, accompagnées d'états de conscience correspondants : de sorte que, quand se produira de nouveau un acte extérieur, l'animal seul sera partiellement au courant des conditions dans lesquelles cet acte aura lieu et pourra seul en prévoir, plus ou moins [1], la nature. C'est ce que nous exprimons en disant que l'animal agit *pour des raisons qui sont en lui*, car nous donnons le nom de raisonnement à l'enchaînement d'une série d'états de conscience successifs.

Cela posé, tous les actes de l'animal (résultantes visibles des transformations de mouvements qui ont lieu en lui), toutes les

1. En réalité, cette prévision n'est jamais que partielle et contingente.

variations successives du mécanisme (raisonnements, préparation des actes ultérieurs) dépendent évidemment de la nature même de l'animal et ne peuvent, par suite, sortir de certaines limites ; c'est pour cela que l'étude de l'*instinct* est inséparable de celle de la liberté au sens philosophique, mais pour étudier l'instinct, c'est-à-dire, en réalité, pour *décomposer en éléments conventionnels le fonctionnement général de l'organisme*, nous devons d'abord dire quelques mots d'un ensemble particulier de ces éléments que l'on représente par un terme unique, la *volonté*.

La volonté est, dit Littré, « la puissance intérieure par laquelle l'homme et aussi les animaux se déterminent à faire ou à ne pas faire ». Pour ceux qui croient que le mécanisme humain est dirigé dans son fonctionnement par une divinité statique intérieure, la volonté est donc la faculté attribuée à cette divinité intérieure de *mettre en train* le mécanisme ou de l'arrêter à sa guise comme fait le mécanicien pour la locomotive. Pour nous, déterministes, une telle définition n'a pas de sens ; ouvrons donc une parenthèse pour en donner une autre.

I. — Définition de la volonté.

Ainsi que nous le verrons ultérieurement en détail quand nous étudierons l'instinct, l'homme ou l'animal, considéré à un moment quelconque de son existence, est une association de mécanismes dont les uns sont adultes (mécanismes héréditaires ou acquis par une habitude prolongée), les autres non (mécanismes intellectuels).

Le fonctionnement de ces mécanismes est essentiellement de nature chimique, quoique, le plus souvent, il ne se manifeste à nous que par des résultats physiques ou mécaniques. Les éléments constitutifs des mécanismes sont les tissus. Il y a des tissus d'ordre inférieur et des tissus d'ordre supérieur au point de vue de la coordination générale qui constitue la vie individuelle.

Le tissu nerveux seul est d'ordre supérieur à ce point de vue ; il unit et commande les autres dont le fonctionnement serait, sans lui, purement local.

Le rôle principal du tissu nerveux est la *conduction*. Ce tissu se compose d'éléments histologiques appelés *neurones*, corps cellulaires isolés, munis de prolongements protoplasmiques très nombreux et très ramifiés, mais ayant, à un moment considéré, une forme et une délimitation *précises*. La manière dont le corps réagit, à un moment donné, à une excitation donnée, est uniquement sous la dépendance de l'état précis du système nerveux au moment considéré ; la modi-

fication d'un seul prolongement protoplasmique d'un seul neurone peut modifier du tout au tout la nature de la réaction individuelle. Tout le système de conduction à travers le système nerveux dépend, en effet, des rapports de contiguïté existant entre deux neurones voisins ; le courant conducteur, quelle que soit d'ailleurs sa nature, ne passera donc que là où la résistance ne sera pas assez grande pour l'arrêter. Donc, étant donnée, à un moment précis, une excitation locale *d'une intensité déterminée*, le courant nerveux résultant suivra un chemin, peut-être souvent bifurqué et dispersé, mais *rigoureusement tracé* par l'état actuel du système nerveux.

Or, ce qui caractérisera la réaction de l'organisme à l'excitation donnée, c'est la situation topographique des éléments histologiques dans lesquels vient se terminer le courant causé par cette excitation. Songez maintenant au nombre formidable des neurones humains et à la complexité inouïe de leurs prolongements protoplasmiques ; songez aussi que tout cet ensemble inextricable n'est jamais au repos chimique, qu'il est sans cesse le siège de phénomènes nutritifs commandés par la nature des courants qui le traversent et par la nature du milieu dans lequel baignent ses éléments ; songez, enfin, que, par toutes ses terminaisons superficielles, le système nerveux reçoit sans cesse, de conditions ambiantes sans cesse variables, des excitations variant sans cesse en nature et en intensité et vous concevrez que la variété des réactions humaines soit infinie ! Bien plus, vous aurez peine à croire qu'un homme puisse faire deux fois la même chose, ce qui, comme je le disais tout à l'heure, rend impossible une démonstration expérimentale de l'existence de la liberté absolue.

Il y a cependant des parties définitivement fixées dans le système nerveux ; ces parties sont, il est vrai, sans cesse modifiées par des phénomènes conductifs et nutritifs, mais leurs rapports réciproques n'en sont pas changés ; ils constituent la partie adulte du système, ce qu'on appelle les *centres inférieurs*. Qu'une excitation quelconque mette en mouvement l'un de ces centres, si l'intensité de l'excitation est faible, le mouvement provoqué dans le centre considéré ne pourra pas vaincre la résistance qui la sépare des centres supérieurs, et son énergie se dispersera, par des voies fixes, dans un domaine fixe de l'économie. La réponse de l'organisme à la même excitation sera toujours la même ; un étranger pourra la *prévoir*, l'ayant constatée une fois.

Mais que l'intensité de l'excitation augmente, une portion du courant passera dans les centres supérieurs, et ces centres étant essentiellement variables, *non adultes*, ce qui se passera dépendra naturel-

lement de l'état précis du système au moment précis où l'influx y arrive. Le même influx, arrivant une seconde plus tard, aurait pu se répartir dans un domaine topographique tout différent. Un étranger ne pourra jamais prévoir, dans ce cas, la réponse de l'organisme à l'excitation donnée ; il lui semblera que l'*organisme* est LIBRE de faire ce qu'il VEUT.

Le domaine fixe ou adulte du système nerveux individuel s'accroît chaque jour ; un chemin *souvent* suivi dans la partie variable des centres peut, sous l'influence de l'assimilation fonctionnelle, s'y fixer d'une manière plus ou moins définitive (habitude, instinct secondaire) et rester fixé désormais sous l'influence de l'entretien par un fonctionnement suffisant, mais il peut aussi disparaître s'il est négligé (désuétude). Donc, quand on parle du domaine variable ou intelligent du système nerveux, il faut bien spécifier qu'il est question de ce domaine *au moment même* où l'on parle. Cela posé, il est bien facile de définir une *volition*. Il y a VOLITION dans un organisme chaque fois qu'un courant nerveux provenant d'une excitation quelconque, traverse des parties non adultes du système nerveux, chaque fois, par conséquent, qu'un étranger ne peut en prévoir le résultat et doit croire que l'organisme considéré est *libre* de faire ce qu'il *veut*. Voilà une définition purement physiologique de la volition.

Le résultat d'une volition peut être de trois natures distinctes : 1° le courant terminal vient aboutir à des éléments histologiques d'ordre inférieur (muscle, glande, etc.) et en détermine le fonctionnement spécial ; il y a alors *exécution* proprement dite ; 2° le courant terminal vient aboutir à une autre partie du système nerveux en état de fonctionnement et en arrête le fonctionnement, on dit alors qu'il y a *inhibition* ; 3° le courant terminal vient se perdre dans la partie non adulte des centres nerveux supérieurs et y détermine des modifications par assimilation fonctionnelle (*résidus*) ; l'existence de ces modifications ou résidus interviendra naturellement ensuite (tant qu'ils n'auront pas disparu par désuétude), dans l'établissement des courants d'une volition nouvelle qui traversera les mêmes parties des centres nerveux.

Il est bien évident que ces trois résultats différents d'une volition pourront coexister, le courant capricieux de l'influx devant se bifurquer un grand nombre de fois au hasard des résistances ; dans le cas d'une excitation de faible intensité, le troisième résultat pourra se produire seul ; il semblera à un étranger que l'organisme n'a pas réagi ; mais, dans le cas d'une excitation très forte, l'un des deux premiers résultats se produira forcément. Une émotion douloureuse

détermine la sécrétion lacrymale (exécution) ou même l'arrêt du cœur (inhibition); mais quelquefois, lorsque le chemin parcouru dans le cerveau a eu de nombreuses bifurcations, l'une d'elles arrive à contremander le résultat de l'autre par inhibition; par exemple, malgré une émotion douloureuse, il pourra arriver que l'organisme retienne ses larmes.

Jusqu'à présent, nous ne sommes pas sortis du domaine de la physiologie objective; nous pourrions y rester et faire néanmoins une étude complète des volitions, mais nous nous priverions ainsi de gaieté de cœur, d'un moyen d'investigation puissant que l'on appelle l'observation interne. Lorsque, en effet, comme nous l'avons vu tout à l'heure, il semble à un étranger que l'organisme est *libre* de faire ce qu'il *veut*, l'organisme considéré est lui-même victime de la même illusion. Cela tient à ce que les phénomènes moléculaires de l'assimilation sont accompagnés d'épiphénomènes de conscience; la totalité de ces épiphénomènes à un moment considéré s'appelle *état de conscience*; c'est elle qui tient l'organisme au courant de la topographie actuelle de son système nerveux; il suffit, pour concevoir cette mise au courant, de se rendre compte que la sensation moléculaire prend, dans la conscience totale, une valeur en rapport avec la situation topographique du point où a lieu la réaction dont elle est l'épiphénomène (énergie spécifique). Je n'insiste pas ici sur ces considérations que j'ai développées ailleurs [1]; j'ai montré aussi pourquoi les réflexes qui ne traversent pas les parties non adultes du cerveau sont à peu près inconscients et pourquoi il y a une sorte de parallélisme entre les volitions et les opérations conscientes [2]. Parlant rigoureusement nous devons dire que, pas plus que l'observateur étranger, l'organisme ne peut prévoir absolument tout ce qu'il fera, mais il est tenu au courant à mesure qu'il agit; cependant, il y a certaines choses qu'il sait d'avance, c'est le rôle que joueront ultérieurement dans son mécanisme, tant qu'ils n'auront pas disparu, les *résidus* résultant de la volition actuelle. En effet, par suite même de la valeur *topographique* de la sensation moléculaire, chaque fois qu'un courant nerveux mettra en activité le résidu de la volition actuelle, il éveillera l'état de conscience *même* qui a accompagné la formation de ce résidu, et, dans notre illusion que nos états de conscience *déterminent* nos actes (alors qu'ils n'en sont que le reflet), nous croirons agir en vertu de ce qu'a *appris* à notre conscience personnelle la formation du résidu considéré.

1. *Le déterminisme biologique*, Paris, F. Alcan, 1897, ch. VI.
2. *Ibid.*, p. 130 et suiv.

Nous pouvons maintenant comprendre la valeur des différentes opérations que les auteurs distinguent dans une volition en se servant de documents objectifs et subjectifs à la fois : excitation, perception, association d'idées, détermination, exécution.

Excitation se comprend sans peine ; *perception* se rapporte à la situation topographique du point où l'excitation détermine les premières sensations conscientes (énergie spécifique) ; à partir de ce point, le courant suit une marche tortueuse, plus ou moins complexe, et crée des résidus nouveaux ou en éveille d'anciens (*association d'idées*), pour arriver enfin à un ou plusieurs points des centres dont la situation topographique définit la *détermination*, à laquelle *s'arrête* la volition parce que c'est sur ces points qu'elle quitte les centres conscients pour se propager dans une voie purement mécanique d'exécution ou d'inhibition.

Nous avons l'illusion qu'une faculté spéciale de notre individu, la *volonté*, a le pouvoir de *diriger* les chemins suivis depuis la perception jusqu'à la détermination ; autrement dit, nous attribuons à notre volonté, à peu près toute la partie consciente de nos volitions.

Voilà une définition suffisante de la volonté ; on voit qu'il n'y a pas plus de volonté absolue qu'il n'y a de liberté absolue, ce qui fait que l'on peut parler indifféremment de l'illusion de la volonté ou de l'illusion de la liberté [1]. Mais si l'on entend le mot volonté au sens que nous venons de spécifier, son étendue est une propriété qui nous est personnelle, c'est un *caractère de notre individualité*. Comme tous les caractères individuels, la volonté variera donc en étendue d'un individu à un autre ; elle pourra varier dans le même individu avec l'âge (évolution de la volonté) ou sous l'influence de causes morbides (pathologie de la volonté).

On comprendra mieux la définition précédente de la volonté si l'on passe en revue les différentes variétés de volontés normales ou pathologiques [2].

Les caractères individuels sont morphologiques ou physiologiques : on met à part, dans ces derniers, les caractères psychologiques qui n'en sont qu'un cas particulier. De même que les autres caractères individuels, les caractères psychologiques oscillent, dans une espèce donnée, autour d'un type moyen qu'on appelle le type normal de l'espèce. Le pigment est plus ou moins répandu chez les hommes ; il y a des individus moyens qui sont châtains, d'autres, extrêmes, sont très blonds ou très bruns. Ce ne sont que des diffé-

1. On m'a reproché d'avoir confondu ces deux illusions, dans *Le déterminisme biologique* ; j'avoue ne pas comprendre en quoi elles diffèrent.

2. Voir Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*.

rences de *quantité*. J'ai essayé d'établir ailleurs que tous les caractères individuels sont quantitatifs [1]. De même pour la volonté :

Il y aura des types à volonté étendue, d'autres à volonté restreinte. De plus, ces variations quantitatives de la volonté pourront porter sur les différentes parties de la volition. Parmi les parties différentes de la volition quelques-unes seulement sont variables et il me semble que les auteurs devraient limiter à ces parties variables la volonté propre ; la plupart y introduisent aussi l'excitation.

On distinguera donc des types chez lesquels l'excitation sera plus ou moins forte, d'autres chez lesquels la perception sera plus ou moins nette, l'association d'idées plus ou moins compliquée et rapide, la détermination plus ou moins précise et énergique, etc. On voit qu'il y aura ainsi une très grande variété dans les types de volonté, de même qu'il y a une très grande variété dans les types de physionomie.

Les types extrêmes, trop éloignés du type moyen, seront des monstres, des cas tératologiques. Les plus nettement caractérisés d'entre eux sont les idiots, les imbéciles, chez lesquels l'association d'idées est presque nulle ; chez ces êtres, il n'y a pour ainsi dire pas de volition ; le système nerveux est, de bonne heure, à peu près adulte ; une excitation donnée conduit fatalement à une exécution déterminée ; il n'y a pas de volonté. Naturellement, il y a beaucoup d'intermédiaires entre ce cas extrême et le type moyen. Les impulsifs sont des êtres chez lesquels certaines excitations qui, chez les individus moyens, éveillent une association d'idées permettant de différer l'exécution, produisent au contraire, fatalement, cette exécution. Un être peut être impulsif pour une certaine catégorie d'excitations et type moyen pour les autres ; il peut même quelquefois être amené, après coup, à corriger l'acte impulsif fatal précédemment accompli, etc. Il y a des milliers de gradations.

A l'autre extrémité de l'échelle, nous trouvons au contraire les abouliques ; quelques-uns le sont par défaut d'excitation ; ce ne sont pas des abouliques vrais ; un aboulique est celui chez lequel la volition, partie d'une excitation déterminée, n'arrive jamais jusqu'à l'exécution. Il n'y a pas d'abouliques absolus, car leur mort serait fatale, mais il y en a chez lesquels l'influx parti d'une excitation donnée, se disperse dans un trop grand nombre de directions et aboutit, soit à un grand nombre de déterminations contradictoires, (irrésolus), soit à une détermination unique non suivie d'exécution. Ces derniers sont les plus curieux. Le cas de Coleridge est célèbre

1. *Évolution individuelle et hérédité.*

et cité partout. Il y a d'autres cas tératologiques; je ne puis les passer en revue ici.

En dehors de ces cas tératologiques, il y a pour la volonté, comme pour les autres caractères physiologiques de l'individu, des états pathologiques momentanés; ces états pathologiques seront évidemment différents suivant qu'ils résulteront de l'amoindrissement ou de l'exagération de telle ou telle partie des volitions : (excitation, perception) — anesthésie; (association d'idées) — idée fixe[1]; (détermination) — irrésolution; (exécution) — aboulie pathologique ou au contraire impulsion irrésistible, etc. Le plus souvent, ces états pathologiques sont le résultat d'intoxications : alcool, opium, poisons résultant de la maturité génitale (puberté, menstrues), de la grossesse, des dyspepsies, etc.

On considère aussi quelquefois comme devant s'étudier avec les maladies de la volonté les phénomènes de suggestion qui arrivent à remplacer la volonté d'un individu par celle d'un autre; je ne sais pas jusqu'à quel point cela est logique; l'homme agit toujours sous l'influence des conditions extérieures; dans les cas de suggestion, il arrive seulement qu'un individu étranger joue, dans les conditions extérieures du suggestionné, un rôle prépondérant; on arriverait, dans cette voie, à considérer que la volonté de l'élève est anéantie par celle du maître dont il suit les préceptes.

Cette question des maladies de la volonté est d'autant plus troublante qu'elle touche à la responsabilité criminelle; n'oublions pas que la volonté, comme tous les caractères individuels, est le produit, partie de l'hérédité et partie de l'éducation, et que, pour les types moyens au moins, l'éducation peut corriger l'hérédité : quand cette correction n'a pas eu lieu dans la mesure du possible, la responsabité de l'individu est diminuée, mais celle de l'éducateur est augmentée d'autant et l'on est en droit de lui reprocher une dangereuse et coupable négligence.

II. — Les instincts.

Avant d'entreprendre cette étude rapide de la *volonté*, nous avons dit que, étudier l'instinct revenait en réalité à « décomposer en éléments *conventionnels* le fonctionnement général de l'organisme ».

1. L'idée fixe est le résultat du tracé accidentel, dans une partie non adulte du système nerveux, d'un chemin fixe par lequel passent toutes les volitions qui, en dehors de l'existence de ce chemin, eussent suivi une route variable et éveillé une association normale d'idées; il est quelquefois facile, quelquefois impossible de détruire ce chemin fixe.

Sous le nom de volonté on réunit un ensemble particulier de ces éléments conventionnels, mais il est évident que c'est après coup et non *a priori* que l'on a pu envisager à ce point de vue la « puissance intérieure » de la définition de Littré. Le mot *volonté* est un héritage d'une époque où l'on croyait à l'existence d'un principe moteur de l'homme et des animaux et il faut un effort considérable pour donner de ce mot une définition adéquate au déterminisme actuellement admis. Il en est de même des mots « Instinct » et « Intelligence » que l'on opposait l'un à l'autre quand on admettait sans discussion la *liberté absolue* de l'être vivant; on veut les conserver aujourd'hui, parce qu'ils sont dans le langage et que, *par conséquent*, ils signifient quelque chose, mais il est bien certain qu'on devra les faire passer au lit de Procuste pour les mettre d'accord avec une théorie essentiellement différente de celle dont ils sont nés. Voici, par exemple, empruntée au petit « Larousse » de 1892, la définition de l'Instinct :

« Sentiment intérieur indépendant de la réflexion, qui dirige les animaux dans leur conduite; chez l'homme, premier mouvement qui précède la réflexion. — L'instinct est un don particulier aux animaux qui les porte à exécuter certains actes sans avoir la notion de leur but; à employer des moyens toujours les mêmes sans jamais chercher à s'en créer d'autres, ni à connaître les rapports qui existent entre les moyens et le but. L'*instinct* diffère de l'*intelligence* en ce que celle-ci, émanation de la Divinité, réside essentiellement dans la variabilité des moyens qu'elle emploie, tandis que dans l'instinct tout est aveugle, nécessaire et invariable; c'est pour ainsi dire une habitude innée et héréditaire sans aucune altération. Il y a donc une immense différence entre l'instinct des animaux et l'intelligence de l'homme. L'homme peut s'instruire et profiter de ce qu'ont fait les autres avant lui; les animaux en sont incapables; l'expérience que l'un d'eux pourrait parfois acquérir n'est utile qu'à celui-là seul et ne peut être mise à profit par les autres. Tout ce que l'homme sait faire est le produit de l'étude et de la réflexion; les animaux n'étudient ni ne réfléchissent jamais. Leur habileté ne vient pas d'eux, mais du créateur qui l'a mise en eux sans qu'ils le sachent. Ainsi une hirondelle n'a pas besoin d'étudier ni de réfléchir pour construire son nid; elle le fait tout naturellement et sans l'avoir jamais appris. Les hirondelles d'aujourd'hui ne font pas mieux leur nid que celles d'autrefois; elles travaillent sans pouvoir s'en empêcher, sans prévoyance et sans intelligence. »

A en croire cette définition, il n'y a aucune difficulté à distinguer l'instinct de l'intelligence; malheureusement, toutes les affirmations qu'elle contient sont fausses et étaient déjà reconnues fausses à

l'époque où elle a été publiée, quarante ans après le livre de Darwin, vingt ans après celui de Romanes! Et cependant, aujourd'hu encore, quand dans le grand public on parle d'instinct et d'intelligence, c'est à une définition de cette nature que l'on se reporte; ce sont les mots doués de cette acception que l'on emploie dans les discussions. Au lieu d'essayer d'en donner une définition adéquate à l'état actuel de la science, il serait plus logique d'avouer franchement qu'ils ont été employés par suite d'une conception erronée des phénomènes vitaux et de les supprimer, mais quand un mot a pour lui une longue prescription il est indestructible.

Nous devons donc nous résigner à les conserver et essayer, comme pour le mot volonté, de réunir sous ces deux rubriques les phénomènes qui s'écartent le moins de ceux dont on leur attribuait autrefois la représentation; mais il est impossible que la correspondance s'établisse exactement.

Romanes a donné une définition de l'instinct qui a été généralement admise :

« L'instinct est, chez l'homme ou chez les animaux, une opération mentale ayant pour but un mouvement adapté, *antérieur à l'expérience individuelle*, à laquelle la connaissance du rapport entre les moyens et la fin n'est pas nécessaire, et qui s'accomplit d'une manière uniforme, dans les mêmes circonstances chez tous les individus de l'espèce. »

Le même auteur déclare intelligent tout organisme « capable de tirer parti de son expérience » : « La raison ou intelligence est la faculté qui préside[1] à l'adaptation intentionnelle des moyens au but. Par conséquent, elle implique la connaissance consciente du rapport entre les moyens et la fin et peut fonctionner dans des circonstances aussi nouvelles pour l'individu que pour l'espèce ». Et, cela posé, il démontre en s'appuyant sur des documents d'une valeur scientifique incontestable, que : « l'on doit classer l'intelligence animale dans la même catégorie que l'intelligence humaine et, sous peine d'inconséquence flagrante, nous ne saurions méconnaître ou mettre en doute l'évidence en faveur de l'une et admettre les mêmes preuves en faveur de l'autre ».

Sauf les gens imbus d'un esprit de système, personne ne conteste plus aujourd'hui la légitimité de ces conclusions, et cependant les dictionnaires répandent encore dans la foule les notions que j'ai reproduites plus haut.

1. Naturellement je fais les plus expresses réserves sur cette forme vitaliste du langage psychologique; cette « faculté qui préside » ne doit pas être considérée, plus que la volonté, comme une divinité statique intérieure.

Les définitions de Romanes sont écrites dans un langage psychologique; j'ai essayé de donner de l'instinct et de l'intelligence des définitions purement physiologiques, comme je l'ai fait tout à l'heure pour la volonté, en étudiant *objectivement* le mécanisme des opérations humaines, et j'ai posé la question de la manière suivante[1], m'efforçant de traduire la pensée de Romanes :

1° « La réponse de l'organisme à une excitation extérieure donnée est toujours la même pour un individu déterminé, quelles que soient et les circonstances concomitantes et les particularités qu'a présentées, jusqu'au moment considéré, l'organisme étudié; autrement ce que fait l'animal dans une circonstance déterminée ne dépend aucunement de ce qu'il a fait jusque-là; on a alors affaire à une manifestation vitale instinctive.

2° « Ou bien, au contraire, étant donné un animal que l'on excite d'une certaine manière, on ne peut préciser quelle sera la réponse de son organisme, parce que cette réponse dépend des circonstances concomitantes et aussi de tout ce que l'animal a fait jusque-là depuis sa naissance. On a alors affaire à une manifestation vitale intelligente; l'ensemble de toutes les conditions qui déterminent la réponse de l'organisme est tellement complexe dans ce second cas, que l'organisme seul peut prévoir *lui-même* ce qu'il fera et par suite de quelles causes il le fera, tandis que tout observateur étranger à lui est à ce sujet dans l'ignorance la plus complète; d'où l'illusion des actes volontaires. »

Et je suis arrivé, après quelques considérations que je ne puis rapporter ici, à cette définition physiologique :

« L'instinct est l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties adultes du système nerveux; l'intelligence est l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties modifiables de ce système. »

On voit que j'ai été amené à établir ici encore une topographie du système nerveux, parallèle à celle qui m'a servi pour la définition de la volonté; il y a dans l'établissement de cette topographie quelque chose de factice, et on devait le prévoir, puisqu'il s'agissait d'exprimer en langage physiologique une différence de catégorie entre deux ordres de phénomènes qui ne diffèrent pas essentiellement. Non seulement cette délimitation est factice, elle a en outre un caractère éminemment provisoire à cause de la loi d'*habitude* de Lamarck. Tel acte en effet qui a d'abord pu être considéré comme

1. *Le déterminisme biologique*, p. 55.

intellectuel, prend, s'il est exécuté souvent, un caractère instinctif, en ce sens que le chemin qui correspond à sa détermination *se trace définitivement* dans les centres nerveux, ajoutant ainsi une partie adulte aux parties déjà invariables; l'exemple le plus vulgaire de cette transformation en acte machinal d'une opération raisonnée d'abord, est la naissance des *tics*.

Les instincts acquis par habitude sont appelés instincts secondaires; lorsqu'ils sont acquis pendant une longue suite de générations, ils peuvent devenir héréditaires et se transformer ainsi en instincts primaires ou innés, communs à tous les êtres d'une même variété. C'est même là l'origine de tous les instincts primaires dont l'existence était si mystérieuse et que le dictionnaire cité plus haut expliquait en disant : « Leur habileté ne vient pas d'eux, mais du créateur qui l'a mise en eux sans qu'ils le sachent ».

L'admirable phénomène de la transmission héréditaire des caractères acquis suffit à faire comprendre l'existence de « mouvements adaptés antérieurs à l'expérience individuelle ». Ces mouvements adaptés, antérieurs à l'expérience individuelle des individus actuels, sont postérieurs à l'expérience individuelle de leurs ancêtres, et si l'on envisageait l'histoire d'une espèce, depuis le stade monérien jusqu'à l'état présent, en considérant toutes les générations successives comme les diverses étapes de la vie d'un individu unique, tous les instincts proviendraient de mouvements intellectuels fixés par une longue habitude. Cette simple considération suffit à montrer combien est factice et, au fond, peu importante, la différence établie par le langage entre l'instinct et l'intelligence.

*
* *

La définition de Romanes, disant que l'instinct est une opération mentale, met en dehors de lui tous les mécanismes dépendant de réflexes simples; cela fait une division encore plus factice que celle à laquelle nous nous sommes précédemment arrêtés, car la manière dont les caractères organiques s'acquièrent et se fixent dans l'hérédité est la même, que ces caractères intéressent directement la conscience, ou qu'ils ne l'intéressent pas; une articulation, par exemple, qui apparaît aujourd'hui dans le jeune poulet avant même qu'il soit sorti de l'œuf, a été acquise autrefois, par l'ancêtre de ce poulet, exactement comme la propriété de dormir perché.

J'accepterais donc volontiers la définition extrêmement synthétique que donne Littré des instincts : « aptitudes que l'on remarque chez les animaux », en y ajoutant seulement : « et chez l'homme ».

Et je reviens ainsi à ce que je disais en commençant : « L'homme ou l'animal est une association de mécanismes dont les uns sont adultes, les autres non ». Voilà à quoi se ramène, quand on veut aller au fond des choses, la question de l'instinct et de l'intelligence.

Si l'on réserve la dénomination d'*actes* aux manifestations extérieures du fonctionnement de l'organisme, il n'y a pas, à proprement parler, d'acte purement intellectuel, car l'exécution de l'acte se fait toujours au moyen de mécanismes adultes, associés de telle ou telle manière par l'association d'idées qui a précédé cette exécution, ainsi que je l'ai expliqué en détail au commencement de l'étude de la volonté.

La partie non adulte du cerveau jouera donc le rôle de mécanisme adaptateur des instincts aux circonstances, mais même dans cette partie non adulte, il y aura des parties adultes (correspondant, par exemple, aux choses qu'a *apprises* l'individu), des résidus dont l'éveil entraînera précisément l'évocation mentale des conditions dans lesquelles ces résidus ont été acquis. De sorte que le cerveau lui-même pourra être considéré isolément comme un mécanisme ayant une partie instinctive et une partie intellectuelle; non seulement son fonctionnement, déterminé en général par l'influx centripète venant des surfaces sensorielles du corps ne pourra s'objectiver que par la production d'influx centrifuges allant vers les parties motrices du même corps, mais, même en dehors de ces phénomènes extra-cérébraux, les opérations purement mentales seront, comme les opérations corporelles, formées d'éléments PRÉEXISTANTS *innés* ou *acquis*.

Indépendamment donc des opérations effectives, qui sont limitées par la nature même des mécanismes composant le corps, les opérations mentales seront également limitées par la nature des mécanismes composant le cerveau et par la variabilité restreinte de l'agencement possible de ces mécanismes. En d'autres termes, de même que l'abeille ne peut agir que comme une abeille et est, par exemple, incapable de ramper comme un ver de terre ou d'adhérer au rocher comme une patelle, de même l'abeille ne peut *penser* qu'avec un cerveau d'abeille et d'une manière toute différente, par conséquent, de la manière dont pense une pieuvre ou un crapaud.

C'est là une chose indiscutable, mais c'est aussi une chose qu'il nous est bien difficile de nous figurer, surtout parce que nous avons la conviction héréditaire que la pensée est quelque chose d'éminemment libre et indépendant du corps; il nous faudra bien des générations de rationalisme pour que ces notions erronées disparaissent de notre mécanisme cérébral. Nous ne pourrons nous empêcher de

nous mettre dans la peau des êtres que nous observons et de commettre ainsi une erreur anthropomorphique évidente; sans doute, cela a un bon côté en nous empêchant de refuser aux animaux les qualités essentielles dont nous nous reconnaissons pourvus et il n'y a pas de meilleur procédé pour mettre au pied du mur ceux qui nient l'intelligence des animaux : « Songez aux raisonnements que vous auriez à faire pour agir comme eux ». Mais il faût se défier du piège de ce langage; Darwin lui-même ne l'a pas évité : « On regarde ordinairement comme instinctif, dit-il, un acte accompli par un animal, surtout lorsqu'il est jeune et sans expérience, ou un acte accompli par beaucoup d'individus, de la même manière, sans qu'ils sachent en prévoir le but, alors que nous ne pourrions accomplir ce même acte qu'à l'aide de la réflexion et de la pratique ». Nous ne le pourrions même pas toujours avec de la réflexion et de la pratique, nous ne pourrions pas imiter la marche de la sangsue, parce que nous avons un corps d'homme et un cerveau humain et non un corps de sangsue et un système nerveux d'hirudinée.

Nous ne saurons jamais ce que pense une sangsue ou une abeille, mais nous avons le droit de conclure par analogie, maintenant que nous connaissons le rapport établi entre notre mentalité et la structure de notre cerveau, que la mentalité d'une hirudinée ou d'une hyménoptère est aussi différente de la nôtre que l'est de notre corps, le corps de ces petits animaux. Pensent-ils en dehors des cas où ils agissent? nous devons le croire, à moins de supposer leur cerveau plus perfectionné que le nôtre au point de vue du rendement, et incapable des volitions de troisième nature dont j'ai parlé plus haut : « quand le courant terminal vient se perdre dans la partie non adulte des centres nerveux supérieurs et y détermine des *résidus* qui seront les éléments des raisonnements ultérieurs ». Il est probable que les cerveaux des abeilles se meublent de résidus comme les nôtres, mais ces résidus sont différents des nôtres, parce que les organes des sens des abeilles sont différents des nôtres et leurs cerveaux aussi. Donc leurs pensées, leurs raisonnements, résultant d'une agglomération de résidus différents dans un cerveau différent, sont différents. Ce qui n'empêche pas que nous leur prêtions nos désirs et nos aspirations; nous nous émerveillons que les ouvrières ne se reposent jamais, comme si nous étions sûrs qu'elles ont besoin de repos, et nous les admirons de travailler sans cesse au lieu de jouir d'un *farniente* qui leur serait peut-être intolérable.

*
* *

Les opérations purement mentales, celles qui ne sont connues que de l'individu même qui en est le siège, résultent de mouvements cérébraux qui ne transmettent pas d'ordres au mécanisme général de l'être ; mais ces opérations créent des résidus plus ou moins fugitifs, plus ou moins stables, suivant que la même opération a été réalisée une seule fois ou répétée souvent. Parmi ces résidus quelques-uns sont essentiels au fonctionnement ultérieur de l'organisme ; par exemple, la connaissance du monde ambiant, telle qu'elle résulte des renseignements apportés par les organes des sens. Il est évident que si ces renseignements étaient erronés, ce serait pour l'individu un danger de mort ; la sélection naturelle a donc prise sur ce genre d'opérations mentales, et c'est ainsi que les parties du cerveau en relation avec les organes des sens sont disposées d'une manière à peu près identique chez tous les individus d'une même espèce et leur donnent à tous des renseignements exacts [1].

Mais il peut aussi se faire dans les cerveaux des opérations mentales qui ne sont aucunement en rapport avec l'extérieur et qui, par suite, n'ont aucune influence directe sur la conservation de la vie des êtres. Chez les êtres doués de la parole articulée, les résultats de ces opérations mentales peuvent se traduire ensuite extérieurement sous forme de langage et il est même certain que le plus grand nombre des opérations mentales de l'homme a rapport à la parole articulée. Cette parole articulée, étant le moyen par lequel les divers individus d'une société entrent en relation, est par là même utile à la conservation de leur vie, au moins dans une certaine mesure, et c'est pour cela que tous les individus doivent apprendre à dire certaines choses de la même manière. En dehors de cette nécessité sociale, l'emploi, fait à tort et à travers, de la parole articulée, ne présente aucun danger pour les êtres ; dire des bêtises n'est pas mortel ; c'est pour cela qu'on en dit tant, la sélection naturelle n'ayant aucune prise sur ce genre d'activité de l'homme.

Une activité analogue existe-t-elle chez les animaux autres que l'homme ? Nous ne le saurons jamais, mais il est probable en tout cas que dans les espèces dépourvues de la parole articulée ou d'un moyen de correspondance équivalent (les fourmis se disent peut-être des choses très intéressantes dans leur mimique muette), cette activité purement mentale est infiniment plus restreinte. C'est, à mon avis, la parole articulée seule qui a développé progressivement le

1. C'est là l'origine de la *logique* commune à tous les hommes.

cerveau humain au point d'établir entre son volume et celui du cerveau des singes cette différence si remarquable.

C'est aussi à la parole articulée qu'a été dû le perfectionnement progressif des actions humaines, par suite de l'appui prêté par tous les individus d'une société à chacun d'entre eux ; c'est grâce à la parole articulée qu'il est si facile de transmettre aux enfants la synthèse des résultats accumulés au cours des générations dans l'expérience de leurs aînés.

Mais c'est aussi à la parole articulée que sont dues les divagations philosophiques sur des mots représentant des choses qui n'existent pas, divagations dont l'homme est plus fier que de toutes ses conquêtes sur la nature, et de l'existence desquelles il conclut à sa supériorité sur tous les animaux. J'ai étudié précédemment, dans cette *Revue*, le mécanisme de l'imitation, faculté plus ou moins répandue dans tout le règne animal. C'est à cette faculté d'imitation que sont dues les *comparaisons* par lesquelles l'homme cherche à s'expliquer la nature des choses, comparaisons dont quelques-unes sont logiques, d'autres illégitimes; mais ne sortons pas de notre sujet.

Parmi les opérations purement mentales, il y en a quelques-unes que nous appelons des *désirs*. Les désirs sont composés de *résidus* et comme les résidus sont *spécifiques*, c'est-à-dire résultent de la nature des organes des sens et du cerveau de l'espèce chez laquelle on les étudie, les *désirs* sont également spécifiques, c'est-à-dire qu'ils sont limités à un certain cadre pour une espèce déterminée. On pense généralement le contraire, pour l'homme du moins, ainsi que l'expriment les vers célèbres :

> Borné dans son pouvoir, infini dans ses vœux,
> L'homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux.

C'est là une des nombreuses illusions qui résultent de l'emploi du langage articulé ; on crée un mot par une comparaison illégitime, par une interprétation erronée d'un fait, puis on croit que ce mot représente quelque chose et on l'emploie pour s'exprimer à soi-même un *désir* ! Combien de prétendus désirs qui représentent des phrases vides et rien de plus ! Deux amants, par exemple, arrivés à la réalisation de leur rêve, souhaitent « que ce moment délicieux s'éternise, se fixe, dure des années ». Si les choses se *fixaient* à un moment donné, il n'y aurait plus de lumière, de chaleur, de vie, de douleur, de joie, etc. Mais ce *souhait* peut se formuler et l'on se paie de mots. Qui n'a pas souhaité un jour être un oiseau et voler

dans les airs ? C'est oublier que le *moi* résulte d'une synthèse actuelle et exprimer une absurdité [1].

De même que l'homme est borné dans son pouvoir, il est borné dans ses vœux par sa nature d'homme, quoique cependant il puisse souhaiter plus de choses qu'il n'en peut réaliser, comme, par exemple, de prendre la lune avec les dents ; les animaux qui ne sont pas doués du langage articulé sont dans le même cas, mais ils ont en moins toutes les *aspirations*, purement verbales, qui servent de thème aux poètes ; ils sont, en cela, plus sages que nous. Chaque espèce animale a des possibilités spécifiques et des désirs spécifiques. Heureux ceux dont les désirs n'excèdent pas les possibilités !

La prétendue liberté des individus est donc limitée d'abord par la nature même des individus ; le poisson ne peut pas vivre hors de l'eau, le ver de terre ne peut pas voler et serait bien à plaindre s'il était amoureux d'une étoile ; l'anémone de mer doit bon gré, mal gré, rester attachée au rocher mais peut-elle souhaiter nager ?). La liberté se réduit à la faculté qu'a l'être d'agir *suivant sa nature*, pour des raisons qui naissent en lui *suivant sa nature* sous l'influence des circonstances ambiantes, et entre lesquelles il a l'illusion de pouvoir choisir par suite d'associations d'idées qui résultent de la structure de son cerveau et de la disposition actuelle de résidus, formés précédemment en lui *suivant sa nature*, sous l'influence de conditions antérieures.

Mais même à cette liberté déjà bien restreinte, de nouvelles entraves peuvent encore s'ajouter provenant des conditions de milieu ; une guêpe prise sous un verre ne peut pas sortir et s'envoler dans les airs, bien qu'elle en ait le désir fort légitime ; un poisson, tiré de l'eau par un pêcheur, ne peut plus respirer ni nager et est condamné à mort par les circonstances, tandis que la guêpe de tout à l'heure n'était condamnée qu'à l'emprisonnement. Nous allons étudier maintenant quelles sont les restrictions apportées à la liberté individuelle par la vie en société.

(*La fin prochainement.*) FÉLIX LE DANTEC.

1. *Le conflit*, p. 141 à 147.

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

ET

LA VIE DE L'ESPRIT

Qu'entendrons-nous ici sous ce nom de Philosophie Nouvelle? Est-ce la disposition générale d'esprit qui s'est fait jour depuis une trentaine d'années dans les travaux indépendants, mais analogues à bien des égards, orientés assurément dans le même sens, de MM. Boutroux, Poincarré, Milhaud, Bergson, etc.? Ne faudrait-il pas réserver plutôt ce nom à la doctrine personnelle de M. Bergson, doctrine inachevée sans doute, mais où s'exprime avec un relief si original et sous la forme d'un système défini qui n'était auparavant que tendance confuse? Mais M. Le Roy, à son tour, à qui il semble que nous devions cette appellation de philosophie nouvelle, n'a-t-il pas eu le mérite de mettre en pleine lumière la signification et la portée de cet esprit nouveau qui réclame ses droits dans la spéculation philosophique? Ses articles si remarqués de la *Revue de Métaphysique et de Morale* ne définissent-ils pas avec plus de rigueur systématique que n'en comportaient les travaux fragmentaires de ses maîtres, l'objet, l'inspiration, les principes du Nouveau Positivisme (encore une dénomination que nous lui devons), et n'est-ce pas dès lors dans ses écrits qu'il convient de l'envisager de préférence pour en prendre une idée d'ensemble et se mettre en état de le juger? Aussi est-ce à cette œuvre d'un disciple — mais d'un discipe pénétrant et singulièrement ingénieux à développer et à défendre la bonne doctrine — que nous voulons nous en tenir en cette étude, y trouvant d'ailleurs cet avantage remarquable que l'exposition de la Philosophie Nouvelle par M. Le Roy en constitue une excellente réfutation, je ne voudrais pas dire par l'absurde, mais tout au moins par l'abondance et l'acuité des difficultés où s'embarrasse la doctrine quand elle est ainsi professée, avec un enthousiasme dédaigneux des dangers ou même parfois de la logique. Il est vrai que, disciple à quelques égards indépendant,

M. Le Roy ajoute à ce qu'il reçoit de ses maîtres. En son esprit et dans ses écrits s'exerce une influence occulte qu'il faudra signaler et qui semble parfois y dénaturer l'enseignement de M. Boutroux ou de M. Bergson. Mais cela même peut nous faire comprendre quelles doctrines complémentaires comporte ou appelle la Philosophie Nouvelle et les abus auxquels elle prête ou auxquels elle se prête. Nous y pourrons apprendre à nous garder d'une méthode trop souple, trop facile à ployer en tous sens et cette leçon de défiance ne sera pas le moindre fruit de cette laborieuse étude.

Il est inutile d'ailleurs d'analyser ici dans le détail des écrits [1] que tout le monde connaît. Nous pourrons aller tout droit, pour les caractériser et les juger, aux thèses par lesquelles, selon M. Le Roy, la Philosophie Nouvelle se définit et s'oppose à ce qu'on pourrait donc nommer l'ancienne philosophie, c'est-à-dire, en somme, à la philosophie de tous les temps. Ces thèses concernent spécialement l'objet et la méthode de la spéculation philosophique et elles impliquent — tout cela étant au fond inséparable, — une conception originale de la nature et de l'activité de l'esprit. Toutefois, avant d'en essayer la critique, il convient d'en démêler les origines, plus complexes qu'il ne semble, ou même de les suivre en leur développement, qui nous en révélera la vraie signification. Aussi bien tenons-nous pour notre part qu'une doctrine est plus qu'à demi jugée quand elle est exactement caractérisée.

I

Les travaux dont s'inspire visiblement M. Le Roy constituent en quelque sorte une Nouvelle Critique — d'ailleurs simplement ébauchée, — dont les conclusions s'opposent point par point à celles de l'ancienne. L'ancienne critique, je veux dire celle de Kant, avait résolu le problème du savoir avec une élégante simplicité. La réalité n'est objet de science qu'autant qu'elle est donnée, c'est-à-dire représentée à l'Esprit. Or cette représentation est naturellement en accord avec les lois de la pensée. Dès lors toute opération intellectuelle réglée selon ces lois s'appliquera nécessairement aux données de l'expérience. Ce n'est là sans doute que la formule générale ou le schème de la théorie de Kant. Mais cette formule suffit à justifier quelques conséquences qui seules nous intéressent en ce

1. Cf. Science et Philosophie (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899, 1901). — Un positivisme nouveau (*id.*, 1901). — Sur quelques objections adressées à la Nouvelle Philosophie (*id.*). — La Science positive et les Philosophies de la liberté (*Congrès de philosophie*, t. I).

moment. Celle-ci d'abord, que la science ne devient certaine qu'en devenant relative, en se limitant aux phénomènes : le réel, pris en soi, échappe à la législation de l'entendement. C'est ensuite la possibilité de poser *a priori* non seulement les principes formels ou axiomes, mais les principes matériels, définitions ou postulats, de la science de la nature. Car si rien n'est objet de science qu'à la condition d'être donné dans l'espace et dans le temps selon les catégories de substance et de cause, on peut donc déterminer dialectiquement la forme nécessaire de tout ce qui pourra jamais être connu et scientifiquement expliqué. Aussi une physique rationnelle est possible qui ne demande à l'expérience que sa matière, mais qui énonce *a priori* les principes et les formules de l'explication qu'elle en doit donner. C'est, à ne considérer du moins que la théorie de la méthode, la conception cartésienne de la science que Kant aboutit à justifier par une critique plus profonde et plus heureuse. N'est-ce pas aussi bien la conception constante de l'esprit moderne? Cette idée, que l'idéal formel du savoir — c'est-à-dire à la fois les principes régulateurs et les schèmes représentatifs — est déterminé d'avance par la structure de l'esprit humain et convient absolument à son objet immédiat, le monde des phénomènes, n'a-t-elle pas inspiré implicitement les travaux de la plupart des savants de notre temps et n'est-ce pas elle qui explique l'orientation des sciences physiques, le rôle plus considérable chaque jour des symboles et des formules mathématiques dans la constitution de ces sciences et la prédominance croissante des constructions logiques sur la partie proprement expérimentale?

Toutefois, depuis quelques années, des doutes se sont élevés en maints esprits ou même des négations catégoriques se sont fait entendre. Une autre idée s'est élaborée de la fonction et de la portée de la science et, par suite, de la nature de l'esprit. Les raisons sont multiples de cette nouvelle orientation de la pensée contemporaine : d'abord des préoccupations morales, notamment le souci de faire, dans le monde de l'expérience, une place à la liberté; puis les progrès des sciences, les remaniements multiples que les plus avancées ont dû subir, ou encore les difficultés que l'on a rencontrées en essayant d'imposer la forme idéale du savoir à des recherches nouvelles et plus complexes, telles que la psychologie ou la sociologie. On a vu des philosophes qui pour sauver la liberté et lui faire une place dans le monde des faits n'hésitaient pas à déclarer ce monde hétérogène à la pensée et à considérer les lois de l'activité intellectuelle comme inapplicables autrement que par approximation à l'objet de la connaissance. De sorte que la forme idéale du savoir

ne serait en effet qu'un *idéal*, au sens esthétique du mot, un but inaccessible, une limite jamais atteinte (M. Boutroux). C'est un premier pas hors des voies kantiennes. D'autres se sont demandé si cet idéal du savoir est bien constitutif de la pensée humaine, si nos principes et nos symboles scientifiques ne seraient pas de simples postulats, des conventions, des modes de représentation arbitraires ou du moins facultatifs. Dans cette critique les uns ont fait preuve de prudence et n'ont excercé leur doute que sur un principe ou un symbole parmi beaucoup d'autres (M. Poincarré); mais quelques autres se sont montrés plus hardis et ont voulu réduire à l'état de conventions ou de définitions arbitraires toutes les théories, tous les principes, toutes les lois ou même les faits (M. Milhaud). Enfin est venu M. Bergson qui semble avoir trouvé la formule générale de cette nouvelle théorie de la connaissance. Selon cet auteur les formes de la représentation distincte et de la pensée scientifique ne répondent ni à la nature des choses ni à celle de l'esprit; elles ont leurs principes dans les nécessités de l'action et les exigences du discours. D'où résulte, par un paradoxe apparent, cette double conséquence qu'il n'y a point de vérité scientifique et que nous sommes capables néanmoins de connaître la réalité dans sa nature intime. Soit qu'on entende, en effet, la vérité à la manière des dogmatiques comme la conformité de nos concepts à leur objet extérieur, ou, à la manière des criticistes, comme leur conformité aux lois de la pensée, ni l'un ni l'autre de ces caractères ne saurait, selon la nouvelle critique, appartenir à nos idées, puisque les principes selon lesquels nous les élaborons ne sont ni empruntés à l'expérience, ni nécessaires *a priori*. En revanche les symboles de la connaissance distincte n'étant pas les conditions naturelles et nécessaires de l'activité de l'esprit, il faut donc que l'objet du savoir nous soit donné d'abord dans sa pureté. L'intuition vraie du réel précède en nous la science mensongère. Il n'est donc pas impossible de concevoir que l'on puisse revenir de la science à la réalité qu'elle a dénaturée pour la rendre maniable et exprimable. Ainsi le noumène serait accessible et la relativité serait bien la loi du sens commun et de la science, mais non pas le vice irrémédiable de toute connaissance. En somme, depuis Kant, la critique a fait exactement un demi-tour. Kant assurait l'objectivité de la science en renonçant à la connaissance de la réalité absolue. La Nouvelle Critique sacrifie l'objectivité de la science pour permettre à la métaphysique l'accès du noumène.

*
* *

C'est de ces conclusions que part, à son tour, M. Le Roy pour les conduire à leurs dernières conséquences. Mais il les interprète selon des intentions qui lui sont propres ou même, à y regarder d'assez près, il semble que la première inspiration de sa doctrine vienne d'ailleurs. On dirait assez justement que le vrai maître de M. Le Roy, — le seul d'ailleurs qu'il oublie de nommer, — ce soit M. Ollé-Laprune, le philosophe de la certitude morale, l'apologiste de la croyance volontaire, l'inspirateur de la nouvelle apologétique fondée sur les nécessités de la vie et de l'action, l'homme enfin dont un disciple docile et reconnaissant nous exposait naguère les idées, avec toute l'éloquence et aussi tout le vague convenables, sous ce titre qui conviendrait si bien à la doctrine de M. Le Roy : *La Philosophie de la certitude et de la vie*. Quoi qu'il en puisse être de la formation intellectuelle et des intentions expresses de M. Le Roy, c'est bien à cette doctrine et à cette méthode — qu'il ne peut évidemment ignorer — que se rattachent directement et intimement ses préoccupations. S'il adopte avec enthousiasme les thèses encore médiocrement précises de la Nouvelle Critique, c'est qu'il croit y trouver la justification de la philosophie de la croyance et, mieux encore, le moyen d'en concilier les témérités avec les habitudes de prudence rationnelle qu'une longue tradition scientifique a inculquées aux esprits de notre temps.

L'idée de la croyance est d'origine chrétienne. C'est la transposition du concept de la foi dans l'ordre philosophique. Il n'est pas sûr d'ailleurs que, dans ce passage d'une sphère à l'autre de la vie morale, cette notion n'ait pas perdu ses raisons d'intelligibilité. Ce qu'on appelle la foi, en effet, c'est une adhésion confiante, sous l'influence d'une sollicitation transcendante de la volonté, à des réalités invisibles et inaccessibles. Pour croire la foi possible, il faut donc établir au préalable l'existence d'une Raison ou d'une Bonté transcendante, susceptible de se communiquer à l'homme et d'exciter en lui, par une action de sa grâce, l'adhésion qui ne peut être déterminée par la raison. Mais lorsqu'un philosophe fait appel à la croyance, c'est, en général, pour établir, à défaut de la raison impuissante, la réalité de ce Dieu dont il faudrait être assuré d'abord pour juger possible la croyance elle-même. Il y a là un cercle difficile à éviter. On en est quitte, à l'ordinaire, pour fonder la croyance sur elle-même : on lui fait affirmer à la fois sa légitimité et la réalité de ses objets. Ce qui revient à dire qu'on la pose comme un fait dont la force constitue tout le droit. Ainsi faisait autrefois Jacobi ; c'est ce qu'a fait aussi de

notre temps, malgré quelques restrictions assez vaines, M. Ollé-Laprune, et c'est surtout ce que font sans restriction ses disciples les plus fidèles. Ils constatent simplement que quelque chose en nous parle plus haut et avec plus d'autorité que la raison incertaine : c'est le sentiment profond de notre nature, des nécessités de la vie morale et des liens profonds de l'une et des autres à la réalité métaphysique. Là s'arrête leur philosophie ; ou, du moins, elle ne consiste qu'en l'énumération des données de cette croyance, dont on néglige même de définir le concept avec quelque précision. Nous ne savons pas bien si l'on désigne de ce nom un acte de confiance, déterminé par des raisons extrinsèques, ou un acte de perception emportant avec lui une évidence aussi irrésistible qu'incommunicable. Il est difficile de voir là autre chose qu'un lieu commun oratoire. Pour fonder une vraie philosophie de la croyance, il eût fallu procéder à une critique approfondie du rationalisme cartésien ou du relativisme kantien : on eût au moins justifié la foi métaphysique indirectement en réduisant à néant les prétendus droits de la raison raisonnante. Mais sans doute ces recherches ne prêtaient pas assez à l'éloquence pour séduire M. Ollé-Laprune et ses disciples.

Or cette théorie franchement sceptique de la connaissance, qui fait défaut à la philosophie de la croyance, se trouve élaborée au moins partiellement dans les travaux de la Nouvelle Critique. La croyance y paraît justifiée par la dénonciation du caractère factice et contingent de la raison discursive. Cette raison, du moment que les formes en sont notre œuvre, ne peut évidemment se donner comme la mesure des choses, ni davantage comme l'acte unique et nécessaire de la connaissance. Avant la raison qui *définit* — comme elle peut et diversement d'un siècle à l'autre — il y a la raison qui *voit*, qui saisit son objet; et ce qu'elle peut ainsi voir, saisir et affirmer n'est pas tenu de se plier aux lois de la pensée discursive, mais, au contraire, c'est à l'entendement de modifier ses lois conformément aux exigences de l'intuition spontanée. Ainsi des affirmations sont possibles qui ne reposent pas sur des raisons, ou qui sont en désaccord avec les principes traditionnels de la raison. Que peut-on souhaiter de plus comme liberté de croire? C'est cette liaison des données de la Nouvelle Critique et des affirmations prématurées de la philosophie de la croyance, que M. Le Roy paraît avoir eu le mérite d'apercevoir le premier. Il semble que l'originalité de sa tâche ait consisté à justifier rationnellement, d'après les travaux les plus récents de la critique, les prétentions d'une doctrine jusqu'alors plus éloquente que démonstrative. Ce qui lui tient surtout à cœur, c'est d'établir, après M. Bergson, mais dans un autre esprit,

la réalité et la légitimité d'une action supra-logique de la pensée, antérieure et supérieure à tous principes, action par laquelle la réalité est appréhendée dans sa nature intime et dans sa vivante complexité. C'est sur cette idée fondamentale que reposent les vues originales de M. Le Roy touchant l'objet et la méthode de la philosophie ou encore la nature et la règle de l'activité intellectuelle.

II

Pour établir la réalité de l'intuition, M. Le Roy se voit obligé d'écarter l'erreur intellectualiste. Il la dénonce avec vigueur et la poursuit avec obstination. Il est vrai qu'en cette discussion M. Le Roy se fait la partie belle, définissant l'intellectualisme de façon qu'il soit absurde et le chargeant assez gratuitement de tous les péchés de la philosophie. Pourtant il n'était pas nécessaire de défigurer cette doctrine, ou cette orientation d'esprit, puisque, même impartialement définie, elle reste l'antithèse de la philosophie nouvelle.

On est évidemment intellectualiste si l'on croit que la réalité est intelligible, c'est-à-dire définie et ordonnée, susceptible par conséquent d'être réduite en concepts et exprimée par un système de lois; si l'on pense, en un mot, que la nature est en harmonie avec la pensée et peut satisfaire à ses exigences. En ce sens, Platon et Descartes étaient, bien que diversement, des intellectualistes. On mérite encore ce nom, si, faisant abstraction de la réalité, peut-être inaccessible et incommensurable à l'intelligence humaine, on ne laisse pas de croire que la connaissance, quelle qu'en soit la portée, consiste essentiellement à former des représentations distinctes et à construire des concepts définissables; si l'on pense, en un mot, que la connaissance est une fonction discursive dont l'analyse et la synthèse sont les procédés nécessaires et le discours la forme dernière. C'est en ce sens que les disciples de Kant peuvent se dire intellectualistes. Ces deux façons d'entendre l'intellectualisme répugnent également à M. Le Roy. Il laisse à M. Bergson le soin de réfuter la première et d'établir que la réalité est par nature indéfinie et indéfinissable. Il se donne à lui-même pour tâche de montrer que la connaissance n'est pas nécessairement représentation distincte et définitive, mais qu'elle consiste essentiellement en un acte plus profond et plus libre dont la représentation et la définition sont des suites et des expressions toujours imparfaites. Il reproche donc à l'intellectualisme de méconnaître à la fois la nature de la pensée et les conditions de son action.

L'intellectualiste prend pour la pensée ce qui n'en est que la forme extérieure, à savoir le discours. Il ignore le progrès profond et continu qui est la vie même de l'esprit et dont le discours n'est que le dernier terme. A peine entrevoit-il, par de là les mots et les idées qu'ils expriment, l'Entendement avec ses principes, déterminant et définissant les idées par la suite alternée de ses analyses et de ses synthèses. Mais il ne voit pas, par de là l'Entendement lui-même, la Raison qui le suscite et qui n'est qu'un besoin profond d'harmonie et de clarté, un désir efficace d'unité lumineuse. C'est ce besoin de clarté qui justifie l'invention des principes et qui les requiert changeants pour des objets mieux pénétrés de siècle en siècle. Mais plus profondément encore, au delà de cette Raison organisatrice et pour ainsi dire formelle, ne faut-il pas voir — et c'est ce que l'intellectualiste ne soupçonne même pas — la Raison créatrice, celle qui fournit la matière et comme la réalité du savoir. Celle-ci est l'esprit lui-même s'éveillant et se fécondant au contact du réel, — en le vivant. C'est la vie, à vrai dire, envisagée comme la source de la connaissance et jugée digne, à ce titre, du nom d'intelligence. Il suffit de rentrer en soi-même pour y prendre conscience de cette activité profonde de la pensée. Qui donc, aux heures d'intense réflexion, n'a eu le sentiment vif de voir, de comprendre, d'être en possession du vrai, avant d'être en état de l'exprimer ou même avant d'en éprouver le besoin ? Qui n'a senti surtout combien il y a loin de la pensée véritable à l'expression et tout ce qu'il faut abandonner des richesses encombrantes du savoir intuitif pour le distribuer en des idées définies et systématiquement organisées? Voilà pourtant ce que l'intellectualiste fait profession d'ignorer. C'est pourquoi aussi il méconnaît la méthode de la vraie connaissance. Il s'attache aux premières idées claires qui se présentent à lui, il s'applique à en déterminer les rapports, à les développer en explicitant les idées élémentaires qu'elles renferment, et ainsi il va s'éloignant de plus en plus des choses et de l'action qui les pénètre et qui seule les connaît, marchant d'idées en idées ou plutôt de mots en mots, se réduisant à l'organisation des concepts déjà formés, incapable de renouvellement et d'invention féconde. Il faudrait, au contraire, aller des idées claires ou confuses au progrès de l'esprit qui les a suscitées ; il faudrait s'efforcer de reprendre contact avec les choses, de vivre en elles ou de les vivre, attendant de cette intime familiarité les trouvailles d'idées neuves et riches, les inspirations inespérées, l'élan efficace vers la vérité et la science. Telle est la vraie connaissance aussi bien que la connaissance vraie. Le savoir utile et efficace n'est jamais que la possession, non la définition du réel.

Après cela, M. Le Roy veut bien accorder que l'attitude intellectualiste est parfois légitime. Il conçoit deux directions possibles de la pensée. On peut s'orienter vers le discours, se préoccuper surtout de réduire le réel en idées et d'organiser ces idées en systèmes : on fait en ce cas œuvre de science. Mais on peut aussi se proposer de retrouver sous les idées et les systèmes de plus en plus abstraits et symboliques la réalité complexe et riche qu'ils expriment si incomplètement; on revient ainsi du discours à la vie : on fait œuvre de philosophie. Les deux entreprises sont légitimes. Tout ce que M. Le Roy réclame c'est l'indépendance et l'originalité de la philosophie définie comme œuvre d'intuition et de croyance vivante.

Il ne servirait de rien d'avoir ainsi prouvé — ou affirmé — la réalité de l'intuition philosophique, si l'on n'était en état d'expliquer avec quelque clarté en quoi elle consiste, comment elle s'obtient et surtout quel usage on en doit faire pour constituer cette philosophie qui doit être supérieure à la science de toute la différence de la vérité au mensonge. C'est en fondant sur la critique toute négative de l'intellectualisme un système de règles positives pour la direction de l'esprit que la Philosophie Nouvelle se constituera comme méthode originale; mais c'est peut-être aussi dans cet effort qu'elle révélera ses virtualités et nous confessera son vrai nom. Que cette élaboration d'une méthode soit la tâche essentielle de la Nouvelle Philosophie, M. Le Roy l'a bien compris. On ne peut lui reprocher de n'y avoir pas suffisamment insisté; mais on regrette que la clarté de ses explications ne soit pas en raison de leur étendue. Un seul point, à la vérité capital, se trouve assez nettement élucidé, — la question de l'usage de l'intuition et de la discipline qu'elle comporte. Mais le concept fondamental de l'intuition reste bien vague. De même on a bien de la peine, au premier abord, à comprendre la distinction que M. Le Roy entend établir entre la science et la philosophie. Ce sont pourtant là comme les pierres d'angle de sa doctrine et c'est de leur solidité que tout le reste dépend.

D'abord sous ce nom d'intuition dont il désigne la pensée vivante et efficace, M. Le Roy n'entend pas toujours le même acte de l'esprit. Tantôt c'est la pensée prolongée en action, et venant s'insérer dans la vie non pour s'y fonder, mais pour la fonder. C'est l'idée devenue concrète, identifiée à notre nature et participant de notre réalité comme nous de sa vérité. En ce sens la philosophie de l'intuition, nous donnant pour loi de *vivre notre pensée*, se présente comme l'apologie d'une méthode de profondeur et de sincérité qui laisse entière la question du fondement et du critère de la connaissance. Elle nous rappelle seulement que l'activité intellectuelle a pour fin

la pratique et que nos conceptions n'atteignent la plénitude de leur sens et de leur force qu'autant qu'elles servent à coordonner nos puissances actives par la vertu desquelles elles passeront de l'état d'abstractions stériles à l'état de réalités vivantes. Nul philosophe n'y contredirait et ce n'est pas par là que la Philosophie Nouvelle est originale. Mais d'autres fois ou le plus souvent, fidèle aux enseignements de M. Bergson, M. Le Roy entend par intuition l'appréhension immédiate de l'objet du savoir, sans analyse ni synthèse, sans élaboration de concept. Cette intuition, dans laquelle la pensée immobile et docile se recueille et contemple, est moins encore un acte de l'esprit que la simple présence des choses à la pensée. Elle est, à vrai dire, la réalité même, éclairée et visible, saisie dans une sorte de vue instantanée qui l'égale et la pénètre et qui, par là même, ne s'en distingue pas. Ces deux notions de l'intuition — appréhension immédiate et passive du réel, — pensée active et pratiquement efficace — se confondent sans cesse dans l'esprit et les discours de M. Le Roy et il arrive, à chaque instant, que, pour avoir prouvé que celle-ci est souhaitable ou possible, il croit avoir établi la réalité de l'autre. Mais tout ce qui en résulte, c'est que ces deux conceptions s'obscurcissent l'une l'autre et que nous avons une idée un peu moins nette de l'intuition véritable, déjà si difficile à entendre, — de cette appréhension immédiate du réel dont l'affirmation fait l'originalité de la Philosophie Nouvelle et dont l'usage distingue la philosophie de la science.

Cette distinction, à son tour, ne serait-elle pas simplement verbale? Sans doute, il semble que le choix nous soit donné entre deux démarches : aller de la vie au discours, revenir du discours à la vie. Mais le discours ne pouvant se produire ou garder son sens qu'autant qu'il se maintient ou qu'il se remet en contact avec la vie, dans le premier cas, la philosophie définie par l'intuition est la science elle-même en voie d'élaboration dans l'esprit qui la crée; dans le second cas, c'est encore la science redevenue vivante et significative dans l'esprit qui la reçoit d'autrui. Mais, de toutes façons, le philosophe n'est qu'un savant qui comprend ce qu'il fait et qui donne un sens à ce qu'il dit. Comme c'est le cas, sans doute, de tous les savants, que devient la distinction de la philosophie et de la science? Exprimer ce que l'on voit, voir ce que l'on exprime, — comment comprendre que l'un puisse aller sans l'autre? — Toutefois on peut trouver dans les écrits de M. Le Roy de quoi justifier et préciser cette idée d'une intuition et d'une œuvre philosophiques distinctes du travail scientifique. Sans doute quand la réflexion ne s'applique qu'aux données d'une science spéciale, elle est cette

science même, vraiment comprise, ramenée à ses principes, remise en contact avec les intuitions initiales qui l'ont suscitée et qui la justifient. Encore faudrait-il remarquer que, même en ce cas, ce travail d'approfondissement et de vivification du savoir acquis et des formules reçues est chose assez différente du développement discursif de ce savoir et de ces formules, des jeux superficiels d'écriture par lesquels on multiplie les conséquences des lois et des principes déjà acquis. Mais le propre de la philosophie c'est d'être une réflexion générale sur toutes les sciences et sur le progrès spirituel qui les constitue, de sorte que les intuitions auxquelles elle nous conduit ou nous ramène nous ouvrent d'autres horizons, nous donnent un enseignement bien plus vaste que ne pourrait faire l'intelligence d'une science unique. Cette réflexion philosophique peut s'appliquer soit aux résultats des sciences, considérés comme significatifs de la réalité, soit à la science même considérée comme expression de la puissance de l'esprit. Dans le premier cas elle suscite l'intuition de la matière ou de la réalité prise dans sa complexité indéfinie, avant toute organisation discursive; dans le second cas elle suggère l'intuition des ressources et de la liberté indéfinies de l'esprit. Cette double connaissance est l'objet spécial de la philosophie.

Il importe peu à notre objet de savoir comment, selon M. Le Roy, qui ne s'en explique pas d'ailleurs avec beaucoup de précision, cette réflexion doit être conduite pour nous amener à l'intuition souhaitée. Ce qui nous intéresse bien plus, — étant plus significatif, — c'est l'usage que l'on pourra faire de l'intuition, quand on l'aura obtenue, et les devoirs qui, dans cet usage, s'imposent à l'esprit. Ce retour à la vie qui est la fin de l'activité philosophique ne saurait être évidemment un jeu de dilettante, une contemplation satisfaite et stérile. Il faut demander à l'intuition des directions pour la pensée et pour l'action; il y faut prendre de quoi rectifier les méthodes de la science et l'orientation de la vie. Le pourrait-on et pourrait-on surtout conférer aux données de l'intuition une valeur sociale, si l'on n'essayait de les formuler, d'en constituer quelque chose d'analogue à un système? Ni l'action morale, ni le travail scientifique ne peuvent se réduire à un automatisme silencieux, et ce n'est que sur des idées définies que peut se fonder l'activité réfléchie de l'esprit. D'ailleurs M. Le Roy ne tente-t-il pas lui-même de nous donner une théorie de la matière et de l'esprit? Mais c'est alors que se présentent les difficultés.

Dès que l'on essaie de formuler les richesses de l'intuition, ne revient-on pas à l'attitude rationaliste, n'est-il pas nécessaire que

l'on mutile et dénature la réalité? La philosophie ne perd-elle pas son originalité pour devenir une science plus générale ou plus synthétique que les autres, mais condamnée comme elle à l'arbitraire et au mensonge? Il faudrait à la philosophie une méthode originale d'expression, qui viserait moins à définir qu'à suggérer, qui procéderait par métaphores, par approximations multiples et très diverses, invitant à considérer les choses des points de vue les plus différents, une méthode, en un mot, qui procéderait de la poésie plus que de la science et donnerait à rêver plus qu'à penser. Par là s'expliquent les caractères de l'exposition de M. Le Roy, particulièrement la surabondance des métaphores volontairement incohérentes et la souplesse déconcertante d'une pensée qui se promet sans cesse et qui ne se livre jamais. Mais nous craignons que ce ne soient là d'inutiles artifices. Si vaguement que la philosophie s'exprime, dès qu'elle nous enseigne quelque chose, ou seulement dès qu'elle nous invite à penser d'une certaine façon, elle tend à définir et, par suite, à dénaturer son objet selon les lois du discours : elle devient mensongère, dans la mesure où elle devient significative.

Si maintenant on suppose cette première difficulté écartée, — puisque aussi bien ce n'en est pas une pour notre auteur, — la plus grave apparaît que M. Le Roy aborde de front et que, pour une fois, il résout avec autant de netteté que de hardiesse. La réflexion sur la science provoque l'intuition, mais n'en justifie pas les enseignements. Elle est seulement la voie qui y conduit, mais c'est à l'intuition d'apporter avec elle sa preuve ou plutôt de nous convaincre qu'elle n'en a pas besoin. C'est dire que les vérités philosophiques s'affirment, mais ne se prouvent pas. Cette philosophie qui s'énonce dans la langue des poètes se promulgue à la manière des oracles. Et cependant ces oracles, dès qu'ils sont énoncés, ne peuvent échapper à la loi de toute pensée réfléchie, dont on demande nécessairement si elle répond, ou non, à son objet, si elle est vraie ou fausse. Qui garantit au philosophe — et à ses lecteurs — qu'il a bien vu ce qu'il veut exprimer, ou qu'il a bien exprimé ce qu'il a vu? Sommes-nous ainsi faits que, bon gré, mal gré, la vérité nous subjugue et que nous ne puissions plus nous tromper, dès que, renonçant à raisonner, nous nous replongeons dans le flux des images, dans le courant salutaire de la vie? M. Le Roy ne le pense pas. Il avoue que l'on peut voir mal. Nos croyances ne dépendent pas uniquement de la présence du réel à notre esprit. Elles dépendent plus encore du point de vue où nous nous plaçons pour l'envisager. Donc on voit, on croit, on sait, en conséquence de ce que l'on s'est attendu à voir, à croire, à savoir. « On ne connaît Dieu que

dans la mesure où, au fond, on se tourne et l'on tend vers lui. » — « Il n'y a d'intelligence de la religion que pour qui s'insère par l'action dans l'évolution religieuse de l'humanité » — traduction exacte du mot de Pascal : « Allez à la messe, cela vous fera croire ». C'est donc nous qui décidons, par l'orientation que nous nous donnons, de ce qui sera pour nous la vérité. Tout peut, selon notre caractère, nous devenir évident et certain. C'est pourquoi aussi l'intuition, ployable en tous sens, ne peut, comme on aurait pu le croire d'abord, se garantir elle-même. Et puisque, d'autre part, la valeur de ses enseignements ne saurait dépendre des réflexions qui l'ont suscitée, — où prendrons-nous donc, si nous ne voulons être réduits au scepticisme, la règle de vérité que nous ne trouvons ni dans l'objet profond du savoir, ni dans les conditions selon lesquelles il nous est donné? Il ne faut pas la chercher dans la constitution de l'esprit lui-même. L'esprit défini par la liberté est supposé apte à poser tels principes que l'objet du savoir exigera, mais il n'a pas de principes constitutifs qui définissent *a priori* les conditions d'intelligibilité et qui puissent servir à déterminer ce qui est possible ou nécessaire. Le critère du vrai ne peut donc être que transcendant et il doit l'être doublement, aussi bien par rapport à l'objet que par rapport au sujet de la connaissance.

Cette règle de vérité c'est la loi morale qui nous la donne. Elle nous prescrit de nourrir et de cultiver les certitudes qui fondent l'harmonie universelle. Ce n'est là qu'une première formule encore bien imparfaite. Il semble que la loi morale ne nous donne ainsi qu'un signe tout formel du vrai. Elle ne prescrit pas telles croyances, mais seulement le devoir de travailler à l'unité spirituelle de l'humanité et, par suite, l'obligation pour chacun de n'admettre comme vrai que ce qui peut être accepté par tous. C'est un critère d'application difficile. D'ailleurs, si on le tient pour suffisant, on admet donc que la loi morale est indifférente au contenu des croyances. M. Le Roy ne peut s'y résoudre : aussi admet-il en même temps, non sans quelque confusion, que la loi morale est par elle-même et directement le critère, non plus formel, mais matériel, du vrai : La croyance vraie est celle qui inspire la charité. C'est en cela sans doute « qu'un saint Vincent de Paul atteint mieux qu'un Spinoza les profondeurs de la réalité véritable ». Et c'est là encore ce que nous donne à entendre ce texte sacré qui sert de conclusion aux premiers articles de M. Le Roy et qui éclaire si bien toute sa doctrine : « *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus.... Et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos.* » — Si maintenant nous considérons que cette loi morale doit être supérieure et extérieure à la

volonté et à la raison humaines dont elle prétend se soumettre les démarches, nous comprendrons le sens de certaines assertions, d'abord étranges, de M. Le Roy qui célèbre dans la Philosophie Nouvelle l'entrée définitive de l'esprit chrétien dans la philosophie : entendez par esprit chrétien l'affirmation de la supériorité de la foi sur la raison et de la charité sur l'orgueil du savoir. Ailleurs encore, M. Le Roy se revendique des mystiques chrétiens « qui avaient seuls bien compris, dès les siècles de rationalisme, la véritable nature et le rôle essentiel de la liberté en nous ». Faut-il entendre qu'ils l'ont étendu, ce rôle de la liberté, ou qu'ils l'ont restreint? L'un et l'autre à la fois. Car nous sommes libres sans doute à l'égard de la logique, mais c'est pour recevoir notre règle de l'autorité morale hors de laquelle il n'y a qu'incertitude. Peut-on dire même que nous soyons maîtres de courir le risque de l'erreur en affirmant notre indépendance ou de nous assurer dans la vérité en nous soumettant à la loi? C'est une question. M. Le Roy se demande, en effet, si la bonne volonté morale que requiert la croyance légitime est en notre pouvoir, ou si la force ne nous vient pas d'ailleurs : c'est là, dit-il, le problème religieux. N'est-ce pas faire entendre à qui connaît l'histoire des idées, que la grâce pourrait bien être le seul principe efficace des croyances vraies comme de l'action morale : de sorte que ce que l'on revendique sous le nom de liberté de l'esprit, c'est simplement la possibilité et le droit d'une inspiration ou d'une illumination transcendante par laquelle, dans le vieil homme, l'esprit et le cœur sont régénérés à la fois et, par une élection gratuite, naissent à la Vérité et au Bien? — Avons-nous enfin touché le fond de la doctrine et la Philosophie Nouvelle a-t-elle déployé toutes ses virtualités? Pas encore tout à fait. Il resterait à savoir si cette illumination est personnelle et intérieure ou si la fonction n'en serait pas confiée à quelque autorité extérieure et visible. C'est un point sur lequel M. Le Roy ne s'est pas expliqué. Mais ses disciples ou ses amis se sont montrés plus hardis. M. Wilbois, par exemple, affirme très nettement la nécessité d'une autorité métaphysique et morale qui ne peut être que l'Église[1].

C'est une conclusion, sans doute, que M. Le Roy peut désavouer, comme ses propres conclusions peuvent, à leur tour, être désavouées par M. Bergson. Entre ces trois thèses : possibilité d'une intuition immédiate du réel, — nécessité d'un critère moral et d'une action illuminante, — nécessité d'une autorité extérieure, — on peut prétendre qu'il n'y a pas d'enchaînement nécessaire. Il est vrai

1. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1902, septembre.

qu'aucune ne contient logiquement la suivante. Ce sont donc comme trois degrés à chacun desquels il est loisible au philosophe de s'arrêter. Ce n'est pourtant qu'à la condition de s'en tenir à des opinions insuffisamment définies et de laisser ainsi toutes sortes de difficultés sans remède et de questions sans réponse. Dès que l'on veut achever de définir la doctrine, chacune des conclusions suivantes se présente comme répondant mieux que toute autre aux besoins de la thèse et ainsi le transcendantalisme apparaît non pas, si l'on veut, comme la conséquence nécessaire, mais comme l'utile ou même l'indispensable complément de la *Philosophie Nouvelle* En s'inspirant d'autres préoccupations, M. Le Roy a prolongé cette doctrine au delà des horizons qu'avaient entrevus les premiers fondateurs, mais on peut douter qu'il l'ait dénaturée. C'est par un mouvement continu que la Philosophie Nouvelle se développe des doutes de M. Boutroux sur la pleine intelligibilité de la matière de la science au système de l'autorité extérieure. La doctrine de M. Le Roy marque le point critique de cette évolution; elle est comme le centre de révolution de cette philosophie et, en ce sens, elle tient le milieu, comme affirmation d'un transcendantalisme intérieur entre l'empirisme sans règle ni vérité où s'arrête M. Bergson et le transcendantalisme de l'autorité extérieure où vient aboutir M. Wilbois. On jugera donc bien la Philosophie Nouvelle en la prenant dans les écrits de M. Le Roy, puisqu'on l'y envisagera dans sa forme moyenne et comme dans son centre.

III

Pour critiquer une doctrine, il n'est pas sans doute nécessaire d'en examiner un à un tous les éléments; mais si elle renferme quelque idée maîtresse dont toutes les autres dépendent et dont elles tirent leur force et leur sens, c'est cette idée seule qu'il importe de soumettre à une critique rigoureuse. Or cette idée essentielle c'est, dans la Philosophie Nouvelle, l'affirmation de l'intuition philosophique, de l'action profonde de l'esprit, sous-jacente au discours et atteignant la réalité dans ses intimes et inexprimables profondeurs. Otez cette idée, il n'y a plus de Philosophie Nouvelle, mais seulement des remarques éparses et des doutes sans conclusion touchant l'objectivité des principes rationnels. C'est donc uniquement sur la théorie de l'intuition que nous voulons présenter quelques remarques. Or cette intuition est à la fois un acte de l'esprit, par lequel se définit sa nature, et une présence immédiate du réel à

la pensée. Il nous semble donc que la notion en peut être envisagée tour à tour sous ces deux aspects : — soit que, se plaçant au point de vue de l'objet, on se demande comment serait possible ou même intelligible une prise de possession immédiate de la réalité, — soit que, se plaçant au point de vue du sujet, on examine ce que pourraient être cette activité non discursive et cette liberté que l'on veut attribuer à l'esprit.

*
* *

Selon M. Le Roy la possibilité, disons mieux, la réalité de l'intuition serait hors de doute. Chacun, s'il le veut, peut en faire sur soi l'expérience. Mais nous pensons, pour notre part, que cette expérience est illusoire. Ce que nous prenons pour un acte de connaissance objective n'est qu'un mirage de l'imagination. Que se passe-t-il, en effet, quand, « nous dégageant du temps, du nombre et de l'espace, brisant les cadres morts d'un langage brutal », nous croyons apercevoir « l'unité complexe et indistincte de l'être sous le voile des constructions fragmentaires qui le recouvrent », — ou encore quand nous avons le sentiment de « saisir le dynamisme fuyant et rythmé du réel à travers une enfilade illimitée de formes symboliques de plus en plus transparentes et riches »? — On commence par réfléchir sur des idées, on les analyse, on les compare, on s'efforce d'en retrouver la genèse : tout ceci est encore une œuvre de pensée discursive. On s'aperçoit, chemin faisant, que pour rendre raison du mode de formation et de la nature de ces idées, il faudrait admettre une indistinction primitive des images qui nous apparaissent aujourd'hui comme distinctes. Donc l'*idée* d'un *dynamisme fuyant* est d'abord la conclusion d'un système de raisonnements. Dira-t-on que nous n'en avons pas seulement l'idée, mais aussi la perception et que nous voyons ou entrevoyons effectivement la continuité confuse du réel par delà les images distinctes que nous en formons arbitrairement? Accordons que l'on puisse se donner une telle perception : l'illusion consiste à croire qu'elle soit une appréhension de la réalité. Le monde confus que la raison — si nous acceptons les conclusions de la Nouvelle Critique — nous oblige à concevoir comme la matière de notre connaissance distincte, nous en reconstruisons l'image à l'aide des données de cette connaissance. C'est un acte d'imagination dans lequel nous atténuons les contours, nous effaçons les distinctions des objets habituels de la perception. Nous nous efforçons — au contraire du mouvement naturel de l'esprit — de rendre tout plus obscur et

plus vague et de réaliser ce paradoxe de la représentation d'un objet défini comme irreprésentable. Supposez qu'on y réussisse, nous n'aurons pourtant affaire qu'à une construction de l'esprit que nous sommes peut-être — sous les réserves déjà faites — autorisés à prendre pour l'image fidèle de la réalité, mais dont la vision ne peut être une source de savoir puisqu'elle ne contient que ce que la raison discursive nous permet préalablement d'affirmer touchant la nature objective des choses.

Aussi bien une telle représentation présente-t-elle tous les caractères d'un produit de l'imagination. Est œuvre d'imagination, sans doute, toute représentation formée d'éléments donnés d'abord isolément, qui ne se rejoignent pas nécessairement les uns les autres, mais qui sont rapprochés du dehors pour des raisons extrinsèques, variables d'ailleurs d'un esprit à l'autre, de telle sorte enfin que, dans les mêmes conditions objectives, cette image se forme en certains esprits et soit absente des autres. N'est-ce pas le cas de la vision du *complexe indistinct*? Pour autant qu'il y a là représentation — sinon de quoi parle-t-on? — n'y met-on pas tous les éléments de la perception distincte, mais en les serrant les uns contre les autres, en les faisant se pénétrer et presque se confondre, de telle façon pourtant qu'ils subsistent et que le discernement obscur qu'on en fait puisse donner un corps à l'image et un semblant de réalité. D'un autre côté, cette fusion est-elle nécessaire? Est-ce d'eux-mêmes, en vertu de leurs caractères intrinsèques que les éléments de la perception tendent à se rapprocher et à se pénétrer? N'y faut-il pas faire effort et solliciter les images pour les amener à se confondre ? Cet effort, à son tour, n'est-il pas suscité par des raisons théoriques, des préjugés ou des partis pris, si bien que celui-là seul voit qui est convaincu qu'il doit voir et que M. Le Roy est à peu près le seul philosophe qui ait le privilège de ces sortes de visions. Ce qui ne se retrouve ainsi que par un effort singulier de volonté, ce qui n'est suggéré que par la critique des résultats les plus abstraits des sciences, n'est donc pas une donnée naturelle, mais un produit de l'activité de l'esprit.

On ne pourrait d'ailleurs justifier la possibilité d'une telle intuition que par des hypothèses inconcevables. Il ne peut être question de les examiner longuement: tout au moins faut-il les indiquer. D'abord, supposer à l'origine de l'activité intellectuelle une indistinction primitive, — c'est-à-dire un objet de connaissance actuelle où des éléments n'apparaîtraient pas comme divers et liés à la fois et comme définis dès lors par cette double relation, — n'est-ce pas admettre une connaissance qui n'aurait rien de ce qu'on a coutume de désigner de ce mot? Peut-être dira-t-on que nous avons tous dans

ce qu'on nomme la conscience, sentiment confus de notre vie intérieure, l'expérience d'une telle connaissance. Mais dans la mesure où nos actions et nos sentiments nous sont présents, ils nous apparaissent comme distincts les uns des autres et tous ensemble comme distincts à quelques égards de nous-mêmes qui nous les attribuons. Quant à une conscience absolument passive où le sujet ne se distinguerait pas de ses actes et n'en affirmerait rien, nous ne pouvons *a priori* affirmer qu'elle ne soit pas possible en d'autres êtres, mais pour nous, hommes, en qui la vie morale est toujours mêlée de pensée, cette conscience n'apparaît que comme la limite idéale d'évanouissement de la connaissance, c'est-à-dire comme un pur néant. — Passons-nous sur cette première difficulté, c'est l'œuvre de la pensée qui devient impossible dans cette hypothèse. Où se prendrait, dans l'indéfini du donné, l'activité de l'esprit? Pourquoi l'interpréterait-il par telle formule plutôt que par d'autres? Ce qui n'est rien peut être pensé n'importe comment, ou même n'a pas besoin d'être pensé du tout. — Supposer enfin que ce donné primitif n'est pas simplement un état de l'esprit, mais la réalité même dans son existence objective, c'est porter au comble la difficulté, les deux idées de réalité métaphysique et d'objet de connaissance étant généralement considérées comme contradictoires. En tout cas la possibilité reste à établir d'un acte dans lequel l'esprit se dépassant lui-même, prendrait possession de l'objet en tant que distinct de soi, c'est-à-dire sans doute en tant qu'il ne l'atteint pas.

Peut-être nous répondrait-on que notre objection, à son tour, est fondée sur une hypothèse médiocrement intelligible, celle d'un esprit enfermé en lui-même et défini par son opposition à des objets dont on ne comprend plus comment ils pourraient exister pour lui. Si l'on ne peut se dispenser d'hypothèses, pourquoi ne pas adopter celle de M. Bergson qui suppose l'identité primitive du sujet et de l'objet dans une sorte de connaissance diffuse, impersonnelle, ou, comme il dit, neutralisée, constituée par un système d'images indéfiniment changeantes, où la distinction de l'objet et du sujet n'apparaîtrait que plus tard par dissociation des éléments du donné et intériorisation de la connaissance? Pourquoi pas cette hypothèse aussi bien que d'autres, si elle peut rendre compte de la genèse et des caractères de nos perceptions et de nos idées? C'est que la première condition à laquelle doit satisfaire une hypothèse, ce n'est pas d'expliquer tels objets, mais d'être elle-même intelligible. Il est certainement fort ingénieux de retourner la formule de Berkeley et, au lieu de dire, comme lui, que la réalité des choses ne consiste que dans la perception que nous en avons, d'affirmer au contraire que la

connaissance que nous avons des choses ne se distingue pas de leur réalité : c'est la propriété qui les définit, d'être des objets de connaissance, non possible seulement, mais actuelle, indépendamment de toute relation contingente avec un sujet particulier. Mais nous, comment saisirons-nous ce qu'on veut par là nous faire entendre? Nous ne connaissons d'images que données à un sujet et ces images méritent d'autant mieux leur nom, sont d'autant plus représentatives et riches d'enseignement, que nous les opposons plus nettement à l'activité intellectuelle qui les affirme et les définit. Elles s'évanouissent, au contraire, dans la mesure où l'intuition du sujet qui se les oppose tend elle-même à se dissiper. C'est donc par rapport au sujet que l'image se définit et lorsqu'on nous parle d'*images en soi*, on nous invite à penser à des choses qui, ne répondant plus à rien de ce que leur nom désigne, ne sont aussi pour notre pensée que de purs riens.

*
* *

Laissons donc là cet objet, dont on ne comprend ni comment il est réel sans être rien de défini, ni comment il peut être présent à la pensée sans rien perdre de sa réalité, et ne retenons de cette théorie de l'intuition que ce qu'elle nous apprend ou nous invite à penser touchant la nature de l'esprit. On résumerait sans doute assez fidèlement les vues de M. Le Roy sur ce sujet en disant qu'il conçoit l'esprit comme transcendant à son œuvre. Ses idées ne le constituent pas; sa réalité n'est pas faite de leur enchaînement, mais il les *produit*, c'est-à-dire les projette hors de soi comme l'expression toujours inadéquate de son action intérieure, la pensée pure, s'exerçant au fond de l'âme avec une parfaite spontanéité. Mais pour notre compte nous ne connaissons de pensée que discursive et ce n'est pas seulement l'expérience mais aussi bien l'intelligence de cette action profonde qui nous fait complètement défaut.

Sans doute la pensée est antérieure au discours si, par discours, on entend seulement l'invention et l'usage des mots. Il faut avoir distingué les choses avant de les désigner par des termes distincts; il faut avoir perçu la diversité de leurs relations pour construire les propositions qui les énoncent. Même lorsque l'on réfléchit, au dedans de soi, sur des idées déjà formulées, autre chose est le souvenir des termes et des propositions apprises, autre chose cette perception de rapports nouveaux qui constitue la pensée personnelle et originale dont il faudra trouver ou créer, non sans peine bien souvent, l'expression appropriée. Mais pour être ainsi distincte, en principe, du langage et pour s'exercer d'abord dans le silence, la pensée n'en est

pas moins discursive. Sa fonction ne consiste jamais qu'à apercevoir et à établir des rapports entre des termes distincts qu'elle définit et constitue en objets par la synthèse de leurs oppositions et de leurs ressemblances. Elle est donc éminemment une faculté d'organisation et son action ne s'exerce que dans la sphère de la multiplicité donnée à l'imagination. Même les distinctions et les relations, que son action détermine, doivent être tout aussitôt énoncées en formules verbales et transformées, en quelque façon, en objets de représentation, pour que la pensée puisse réfléchir sur elle-même et prendre dans ses premiers progrès la matière et l'occasion d'un progrès nouveau. Ainsi, qu'elle s'exerce sur des choses ou sur des idées, la pensée est toujours la coordination d'une multiplicité distincte et maniable et jamais elle ne se présente comme la perception instantanée d'une unité indistincte, comme la possession silencieuse et immobile d'une vérité toute faite, gisant au fond de l'âme. Peut-on penser en effet sans penser à quelque chose, je dis à quelque chose de déterminé, dont le contenu exact peut bien être encore ignoré, mais qui soit déjà à demi défini par ses relations externes ou par les circonstances qui l'ont offert à la pensée? Ne faut-il pas, en tout cas, que cet objet soit assez distinct pour donner lieu à des questions précises? D'un autre côté, tout effort pour comprendre ne suppose-t-il pas, outre son objet, d'autres termes encore auxquels on le compare pour le définir? N'est-ce pas à la lumière des idées déjà formées et exprimées que l'on interprète toute donnée nouvelle? Comment donc concevoir que l'action de l'esprit s'exerce hors de la région où s'établissent pour lui les objets à comprendre et les idées auxquelles il doit les intégrer? Comprendre une chose serait-ce, par hasard, s'en détourner pour aller chercher je ne sais où, dans les profondeurs de la réalité ou de l'esprit, une autre donnée sans lien visible avec la première, mais qui se trouverait apte, par miracle, à nous en procurer l'intelligence? Qui ne voit, au contraire, que la pensée continue, en un sens, la représentation, qu'elle ne se sépare pas de son objet, qu'elle le transforme seulement ou le déplace, en l'envisageant à d'autres point de vue, en l'engageant en d'autres rapports, en l'intégrant en des systèmes plus vastes d'idées, mais que toujours elle y reste attachée, se développant dans le même plan qui est celui du discours? Ce n'est donc pas dans je ne sais quelles profondeurs de l'esprit, loin des choses et des mots que la pensée prend naissance. C'est à la surface, comme dirait M. Le Roy, c'est en pleine lumière, dirons-nous, que s'accomplit l'œuvre intellectuelle. Le progrès de la pensée se fait des perceptions aux premières idées et de ces idées à d'autres indéfiniment par la détermi-

nation et l'affirmation de rapports de plus en plus compréhensifs; c'est en quoi l'intellectualisme est le vrai selon qui penser c'est éminemment définir.

En rejetant ainsi toute idée d'une action profonde de la pensée, nous ne croyons pas nier pour cela l'activité de l'esprit, comme M. Le Roy le reproche volontiers aux intellectualistes. Si la vie de l'esprit est constituée par la suite de ses idées, il ne faut pas oublier que ces idées sont des actes, non des choses, et que comprendre c'est moins encore apercevoir qu'établir des relations. Ces synthèses, en effet, qui sont les concepts, ne nous sont pas données toutes faites, comme des objets de contemplation. C'est à nous de les créer selon l'idéal d'intelligibilité qui nous définit comme esprit. Et ainsi nous constituons par un acte de bonne volonté non pas la Vérité, qui est notre loi, mais les vérités dont la suite forme notre science. C'est cette bonne volonté durable, mais plus ou moins énergique en chaque homme, qui fait la continuité de notre vie spirituelle dont l'invention des idées détermine les moments. La vie de l'esprit est donc vraiment une action et une action créatrice; mais elle n'est pas une production de choses auxquelles elle resterait extérieure. Les idées sont les actes de la pensée, ses déterminations internes, les étapes de son progrès. L'esprit n'est donc pas transcendant à son œuvre : il est cette œuvre ou plutôt son œuvre est sa vie. S'il y a ici quelque transcendance c'est en ce sens seulement qu'aucun de ses progrès n'épuise la puissance de la pensée, qu'il lui reste toujours de la force et de la volonté pour aller plus loin, pour concevoir des idées plus larges, pour embrasser les choses d'une vue à la fois plus riche et plus une. C'est dans cet élan au delà de l'œuvre faite, au delà des progrès acquis que l'esprit s'affirme lui-même comme sujet et se distingue de la suite de ses idées, puisqu'il les dépasse toutes, après s'être affirmé dans chacune.

Toutefois la Philosophie Nouvelle tient moins encore à affirmer la transcendance que la liberté de l'esprit. Or ces deux caractères ne sont pas à ce point solidaires, que toute liberté de la pensée devienne inconcevable dès que l'activité intellectuelle est conçue comme nécessairement discursive et immanente à son œuvre. On peut toujours demander si les catégories et les principes selon lesquels se construisent et s'enchaînent nos idées nous sont imposés par la constitution immuable de l'esprit, ou s'il dépend de nous, selon les besoins de la pratique ou les exigences de l'objet, de changer nos habitudes mentales et d'énoncer comme règles de la recherche scientifique le contraire des axiomes reçus, la possibilité, par exemple, de faits sans causes ni lois, ou encore de l'éva-

nouissement sans compensation d'une certaine quantité d'être. L'invention est neuve assurément d'accorder à notre esprit ce pouvoir de décréter arbitrairement le vrai ou le faux que Descartes n'attribuait pas à Dieu sans quelque apparence de paradoxe ou de scandale. Encore Descartes avait-il soin d'affirmer l'immutabilité de la volonté divine. Plus libres ou plus capricieux que Dieu, nous aurions le pouvoir, selon la Philosophie Nouvelle, de changer les règles de la pensée et de mettre à un autre prix l'intelligibilité des choses. Certes ni Kant, ni Fichte lui-même n'affirmaient rien de semblable quand ils parlaient, l'un de la spontanéité, l'autre de la liberté de l'esprit. Ils entendaient simplement, le premier que c'est à l'esprit de donner des lois à son objet et le second qu'il n'y a pas de raison à donner de son existence et de sa nature et qu'on ne peut songer à le déduire et à le justifier. Mais aucun d'eux n'eut admis que l'esprit pût, d'un moment à l'autre, changer les lois de son action et les conditions de la vérité. Il convient de laisser à la Philosophie Nouvelle tout le mérite de cette découverte dont on ne voit ni le moyen de l'accorder avec les faits les plus certains, ni, s'il fallait l'accepter, l'usage qu'on en pourrait faire.

Ne faut-il pas convenir d'abord que la raison humaine n'a pas abusé jusqu'ici de la liberté qu'on lui veut attribuer? Elle s'est montrée singulièrement fidèle aux mêmes principes depuis l'origine de la réflexion. Du vulgaire aux philosophes, des anciens aux modernes, ce sont les mêmes axiomes qui, sous-entendus ou exprimés, fondent tous les raisonnements; ce sont les mêmes concepts qui servent de cadres à la constitution de nos idées. Toute la différence des uns aux autres est dans la précision que la réflexion apporte aux principes traditionnels. Le sens commun et la philosophie antique disaient : rien ne se crée, rien ne se perd; et les modernes ont cherché à déterminer ce qui reste ainsi inaltérable dans la mobilité des apparences. Ils n'y sont pas arrivés tout de suite : la formule de Descartes n'est pas celle de Leibniz qui reste la nôtre, encore que les savants de notre temps en voient mieux la portée que Leibniz lui-même. Mais à travers ces modifications la conviction subsiste que le changement implique la persistance de quelque chose qui ne change pas. On pourrait faire la même remarque sur les autres principes ou sur les catégories. Quelle apparence que l'esprit soit capable d'une liberté qu'il n'a jamais soupçonnée et qu'il puisse rompre demain avec des habitudes cent fois séculaires! D'ailleurs M. Le Roy ne remarque-t-il pas lui-même que loin de chercher à s'affranchir de ses principes, la raison les affirme avec obstination, même en dépit des faits? S'il

y a conflit, nous disons que les apparences sont trompeuses, que quelque détail a dû nous échapper, mais nous maintenons le principe et c'est d'après lui que nous jugeons de la réalité des faits et non d'après les faits de la vérité du principe. Cette obstination se comprendrait-elle, s'il était en notre pouvoir d'agir autrement? Aussi M. Le Roy reconnaît-il que nous ne pouvons nous dérober aux principes dès que nous voulons faire œuvre de raisonnement. Ils sont les postulats nécessaires du discours, c'est-à-dire, dans le langage de M. Le Roy, de toute organisation rationnelle du savoir. C'est accorder que les conditions fondamentales de la science sont déterminées une fois pour toutes et c'est tout ce que nous demandons : mais que signifie dès lors ce qu'on nous dit de la contingence et de l'arbitraire des principes rationnels! Il y a là une contradiction, mais elle était inévitable; car c'est un fait, qui parle plus haut que tous les systèmes, que nous ne nous entendons plus dès que nous voulons nous soustraire à la nécessité de rester d'accord avec nous-mêmes, ou qu'il ne peut plus être question de vérité, pour qui n'admet pas un ordre nécessaire des choses ou des pensées.

Mais s'il faut toujours en venir là, quelle liberté peut nous rester ou quel usage en pouvons-nous faire? Il nous reste sans doute la ressource de nous confiner dans la pensée profonde, sans essayer d'en définir et d'en exprimer les intimes révélations. Ce sont des profondeurs où la logique n'atteint pas : nous y restons libres de croire ce que désavouerait la raison raisonnante. Quelle liberté illusoire! Et ce n'est pas seulement parce que la pensée profonde est une chimère. Mais il faut prendre garde que ce que l'on voit ainsi et dont on se persuade, on ne se le formule pas à soi-même; de sorte qu'à proprement parler, on ne sait pas ce que l'on croit. Tout au plus pourrait-on dire que l'on sent une intime et inexplicable résistance aux affirmations ou aux négations de la science et de la philosophie discursives. Surtout on ne peut énoncer ces croyances et les opposer, sur la foi du sentiment intérieur, aux doctrines philosophiques, puisque ces croyances devraient pour se définir, même sans apporter de preuves, accepter les conditions du discours et ne pourraient donc contenir rien que de rationnel. La liberté de l'esprit ne peut donc consister qu'à se décider dans le silence à des démarches pratiques que l'on ne cherche pas à justifier. Ce que la philosophie nouvelle pourrait nous attribuer — ses principes admis — ce serait uniquement le droit d'agir selon je ne sais quel instinct profond dont nous n'aurions pas à donner de raison aux autres ni à nous-mêmes. Disons mieux : ce n'est pas seulement telle croyance qu'il ne faut pas prétendre exprimer et

justifier, c'est le droit même d'opter entre la croyance silencieuse et le savoir qui ne peut être affirmé sans contradiction, puisque évidemment toute doctrine, — la philosophie de la croyance comme les autres, — se développant dans la région du discours, en subit les conditions nécessaires et professe dès lors le rationalisme — même si elle le nie, — de cela seul qu'elle veut être une doctrine. A celui qui a senti s'ouvrir en lui les sources de l'intuition, critique et doctrine sont parfaitement inutiles. Une seule attitude lui est permise, le mépris silencieux de la philosophie. Mais il doit consentir aussi à ce que la philosophie l'ignore lui-même. S'il entreprend de parler ou d'écrire, la logique étend sur lui son empire et se venge des mépris qu'il professe pour elle en l'obligeant à des contradictions sans fin et à des équivoques sans nombre, dont la moindre n'est pas sans doute de fonder la connaissance et l'action sur l'affirmation d'un esprit à qui on refuse tous les attributs que le mot a coutume de désigner.

Transcendant à son œuvre, l'esprit ne peut plus, en effet, être défini par les actes d'analyse et de synthèse qui ne constituent que sa fonction extérieure et visible. Son essence est tout entière dans cette action profonde, indivisible, indéfinissable, qui se confond, en réalité, avec la simple présence des choses. Envisagé sous cet aspect, l'esprit n'échappe pas seulement à la définition, mais il tend à se dissiper et se perdre en son objet. D'autre part, il est libre; il n'a point de nature qui, pour lui, serait une loi. Il est seulement *Puissance*, *Vie*, *Action*, c'est-à-dire capacité indéfinie d'actes indéterminés, car la puissance d'actes déterminés verrait sa nature définie par les conditions de ces actes et serait soumise à ces conditions comme à des lois. En ce cas, les noms que l'on donne ainsi à l'esprit gardent-ils encore quelque sens? Dans l'ordre des phénomènes, ils désignent un progrès défini par les termes concrets dont ils marquent la continuité. Mais posées ainsi, dans leur généralité abstraite, comme principes métaphysiques, la Puissance, la Vie, l'Action, ne sont plus que des mots vides; de sorte que la liberté de l'esprit n'en ruine pas moins la réalité que ne fait sa transcendance. Mais, en réalité, l'esprit ne se connaît que dans l'acte de la pensée discursive et il s'aperçoit, quand il réfléchit sur lui-même, comme une puissance de détermination et d'affirmation. Or ce sont là des actions définies, qui comportent, en vertu de leur nature, des conditions et des lois. Ces conditions et ces lois sont donc les formes nécessaires de l'activité intellectuelle et elles définissent du même coup la nature de l'esprit. On peut bien dire qu'il est autonome, en ce sens qu'il ne reçoit pas ses lois de son objet. On peut

dire même qu'il est libre, entendant par là qu'il dépend sans doute de lui de poursuivre ou d'interrompre l'œuvre intellectuelle, de s'affirmer comme esprit en mettant partout plus de clarté ou de renoncer, pour ainsi dire, à lui-même en laissant la nuit s'épaissir autour de lui; mais dès qu'il s'affirme et qu'il veut être, dès qu'il veut penser, en un mot, il doit subir la loi de sa nature et procéder en logicien.

*
* *

C'est dire, en d'autres termes, qu'en dépit des subtilités de la Nouvelle Critique le Kantisme, aujourd'hui encore, nous semble être le vrai. Non que nous en ayons la superstition, tant s'en faut. Nous en voyons sans doute, comme tant d'autres, les lacunes ou même les contradictions. Le criticisme nous paraît vrai comme formule générale de la connaissance, comme justification du savoir, comme méthode enfin pour en déterminer les conditions et les principes. Mais nous ne pensons pas que Kant ait déterminé une fois pour toutes les formes et les règles de la connaissance. Sur ce point son œuvre est et sera sans cesse à reprendre. Car l'esprit, s'il peut apercevoir par réflexion quelques-unes des conditions les plus visibles et les plus nécessaires de son action, ne se connaît vraiment, avec l'étendue de ses ressources et les limitations de sa nature, que dans le développement de son œuvre. Ce sont les sciences qui, en progressant, nous donnent chaque jour les moyens d'une critique plus profonde. Mais de ce que la critique est toujours inachevée, il serait abusif d'en conclure la liberté pour chacun de se faire ses principes et de décider par sentiment de ses croyances. Car, d'abord, il est des règles de la pensée dont la nécessité n'est pas douteuse et qui définissent pour tout le monde l'intelligible et l'inconcevable, le vrai et le faux. Et, d'autre part, dès qu'on admet cette thèse générale, que les lois constitutives de l'activité de l'esprit sont les règles et les conditions de tout vrai savoir, il n'est qu'une bonne méthode — dont on pourrait même dire que l'emploi en est un devoir — c'est de se régler en tous ses actes sur les conditions présentement connues de la vie spirituelle et de s'efforcer d'en étendre la lumière aussi loin que possible aux régions encore obscures de l'expérience. A cette condition, nous aurons fait de notre mieux pour penser avec vérité. Mais c'est au contraire s'exposer volontairement à l'erreur que de postuler des croyances que la logique serait impuissante à justifier et qui ne pourraient s'accorder avec les conditions formelles du savoir, telles

qu'elles sont déterminées à chaque époque par les travaux des savants et des philosophes. On voit sans doute assez clairement que ce que nous retenons essentiellement du kantisme, c'est l'affirmation d'une méthode : nécessité de partir en toute recherche de l'idéal du savoir, tel qu'il naît de la réflexion de la pensée sur elle-même. La tâche du savant se présente comme un effort pour intégrer les éléments confus de la conscience et de l'expérience sensible aux cadres intelligibles ainsi déterminés, comme une réduction incessante de l'obscur au clair, où ni la liberté de l'esprit, ni la volonté morale ne sauraient avoir d'autre part que de nous inspirer la modestie de soumettre notre esprit, si ingénieux soit-il, à la loi de l'Esprit.

G. CANTECOR.

LE PRINCIPE DU MOINDRE EFFORT

COMME BASE DE LA SCIENCE SOCIALE [1]

I

La mécanique [2] est la science du mouvement, mais en même temps elle est une logique et même la plus parfaite logique qui puisse être appliquée aux systèmes en mouvement. La mécanique nous permet de saisir les rapports qui existent entre les parties de ces systèmes, de les mettre en ordre, en synthèse, sans changer ni le caractère des faits, ni leur contenu empirique.

La mécanique, c'est l'ordre même introduit dans les phénomènes et rien de plus. C'est, comme M. Mach [3] le dit avec tant de justesse, une sorte d'économie scientifique, qui nous permet d'embrasser d'un seul coup d'œil des grandes masses de phénomènes et qui nous assure une épargne de travail, de mémoire et d'expressions. Il est clair, que cette économie scientifique exige à chaque pas l'introduction d'étiquettes, de noms généraux qui ne changent pas les faits, mais qui permettent de les placer dans un ordre nécessaire et le plus adapté [4].

Nous admettons seulement les faits, mais les faits ne constituent pas encore une science; ils doivent être mis dans un ordre, former un système qui permette de les mesurer. Eh bien, dans la sociologie, ce système ne peut être, à notre avis, donné que par la mécanique.

On a essayé d'appliquer la logique biologique aux sociétés en les

1. Comp. « L'énergie sociale et ses mensurations », *Revue philos.*, fév. et mars 1900. « L'équilibre économique et social », « La transformation de l'énergie sociale » et « La dynamique sociale », *Revue philos.*, mars 1898. « L'équilibre esthéthique », *Ibid.*, juillet 1899. Ces travaux ont provoqué de nombreuses critiques parmi lesquelles mentionnons : A. Groppali : « Les récents progrès de sociologie pure » une brochure chez Giard et Brière (extrait de la *Revue Internationale de sociologie*). Oscar d'Aranjo, « Les récents progrès de la sociologie », dans la *Science française*, sept. 1901. A. Piunafera : *Studi sassaresi*, Sassari, 1900, plusieurs autres et l'excellent travail du Dr Fausto Squillace : « Le Dottrine Sociologiche », Rome, 1902, p. 106-140.

2. Comp. le travail remarquable de M. le prof. Lester F. Ward sur la « Mécanique sociale » lu par l'auteur au IVe Congrès de l'Institut international de Sociologie, et « Sociology at the Paris exposition of 1900 », Washington, 1901.

3. Mach, « Die Mechanik in ihrer Entwickelung », « Vorwort » et « Die Oekonomie der Wissenschaft », p. 471.

4. Il ne faut donc pas attacher à ces noms généraux aucun sens mystique.

regardant comme des organismes, mais cette manière d'agir était trop spéciale, les organismes n'embrassent pas toute la nature, et il nous faut avoir la logique la plus générale, qui puisse être appliquée à tous les systèmes. Du reste, les analogies biologiques ne nous ont pas amenés et même ne pouvaient nous amener à des mensurations, donc elles sont restées tout à fait platoniques. Quant aux matérialistes économiques[1] ou historiques, c'est-à-dire aux marxistes, la plupart d'entre eux avouent que le côté le plus faible de leur théorie est justement la méthode logique qu'ils emploient, méthode qui est fondée uniquement sur la dialectique de Hegel et qui opère avec les catégories, déjà vieillies, de thèse, d'antithèse et de synthèse. Du reste, la théorie économique de Marx, fausse dans son principe, théorie qui réduit la valeur seulement au travail moyen d'un manœuvre, qui sépare gratuitement la valeur d'usage de la valeur d'échange et qui refuse de la valeur à tout ce qui ne comprend pas de travail — cette théorie a privé les marxistes de toute possibilité d'appliquer les mesures à la plupart des biens immatériels et à la valeur de l'homme comme produit naturel, avec ses différences de races, car cet homme-là selon Marx ne possède pas de valeur.

Par contre la mécanique sociale permet de réunir tous les processus sociaux en un seul système et d'appliquer à ces processus des mensurations dans toutes leurs manifestations, tant matérielles que spirituelles sans exception.

Ici, on pourrait faire l'objection que cette logique de calcul peut être appliquée tout au plus aux gens cultivés qui fondent leur conduite plus ou moins sur un calcul économique, mais qu'elle ne peut convenir aux gens primitifs, aux paysans par exemple qui vivent non par des calculs, mais par des sentiments, préjugés, etc. Cette remarque prouverait simplement que notre position n'est pas comprise. Pour nous, les sentiments, les préjugés, les superstitions, les croyances, etc., sont des manifestations de l'énergie vitale comparable à l'énergie de l'électricité[2]. L'électricité, force inconsciente,

1. Voir notre étude sur le matérialisme historique dans les *Annales de l'Institut International de Sociologie*, 1900-1901.

2. L'énergie latente de l'électricité peut être analysée au moyen de la méthode du moindre effort. Nous procédons de la même façon par rapport à l'énergie latente de la vie. Ajoutons qu'en vertu du principe fondamental de la Mécanique chaque particule d'un ensemble le plus compliqué se meut d'une façon telle que l'accumulation de l'énergie totale constituant la somme des énergies partielles, existantes dans le mécanisme pendant tout ses états consécutifs, constitue un *maximum*. (Voir Edgeworth : *Mathematical Psychics*. I. Clerk Maxwell : *Traité d'électricité et de magnétisme*, trad. par G. Seligman-Lui; vol. II, p. IV, ch. v, p. 228 et suiv. Dr Ludwig Boltzman : *Vorlesungen über die Maxwells Theorie der Elektricität und des Lichtes-Einleitung*).

agit dans ses mouvements de telle manière que les résultats de cette action sont tout à fait d'accord avec notre calcul le plus exact.

En vertu de cela l'application des mensurations à l'électricité est possible. On peut dire absolument la même chose de l'énergie biologique et de ses manifestations telles que les sentiments, les préjugés, les superstitions, les croyances, etc. Dans toutes ces manifestations se trouve une certaine logique cachée, qui est la logique mécanique (c'est-à-dire du moindre effort), la logique du calcul, et c'est pour cela que ces manifestations peuvent être mesurées. Dans le monde entier, aussi bien dans le monde matériel que dans le monde spirituel, tout est basé sur le principe du moindre effort, principe que nous pouvons vérifier à chaque pas : lorsque l'eau descend une pente, elle choisit la place la plus déclive, et qui par conséquent lui présente le moins de résistance. La même chose se passe avec tous les corps, animés ou inanimés : tous se trouvent en mouvement perpétuel, et dans ce mouvement ils se tournent du côté où ils rencontrent le moins de résistance, où donc ils peuvent conserver le plus d'énergie possible. Ce principe élémentaire, qui est la base de toute la mécanique, est en même temps la base de toute logique, de tout calcul. Cependant, comme le monde est plus âgé que l'homme, la logique et les calculs humains de même que les instincts, les sentiments et les préjugés ne forment qu'une partie de la mécanique universelle. Tout cela doit-il nous faire supposer qu'il y a une certaine finalité consciente dans la société humaine? Pas nécessairement. La société est un système matériel qui se trouve en mouvement et qui est soumis aux mêmes lois générales du mouvement que tout autre système matériel. Et comme nous pouvons décomposer le mouvement d'un système en une série d'états d'équilibre, et le corps se trouvant dans le premier état doit s'adapter dans les mouvements de toutes ses particules au passage dans le second, troisième, etc., on peut donc dire que chaque système, au commencement de son développement, renferme déjà la possibilité de l'état dernier auquel il doit arriver dans son évolution; il existe donc une adaptation mécanique du présent au futur, adaptation qu'on pourrait appeler finalité. La science moderne, comme on le sait, ne craint plus d'employer ce mot. Du reste, il s'agit ici de choses et non de mots. La mécanique nous permet de saisir les systèmes sociaux dans leur développement, d'établir des rapports entre les faits et les conditions nécessaires pour provoquer ces faits, et d'appliquer à ces faits des mensurations, et c'est justement le point le plus important. Il est vrai que ces mensurations sont encore dans leur première enfance, car elles doivent être l'affaire des institutions statistiques

et non pas des personnes; mais il ne s'agit ici que de prouver théoriquement qu'elles sont possibles et indispensables, il s'agit d'esquisser un plan de science sociale.

Le principe fondamental de la mécanique, celui du moindre effort, est un principe purement économique et il est applicable à tous les côtés de la vie sociale : partout où il y a un gain, un avantage quelconque, il y a innovation, *rareté*. La voie de la rareté, non absolue, mais relative, psychologique ou produite par les efforts humains (*Grenznutzen*, degré final d'utilité) est la voie du moindre effort. Expliquons cela.

La lutte pour l'existence impliquait autrefois des plaisirs de victoire pour les forts et des peines de défaite pour les faibles. Avec le cours de l'évolution, les forts au lieu d'infliger immédiatement des peines aux faibles, se contentaient de menacer de les infliger en cas de désobéissance ou de promettre d'accorder des bienfaits en cas d'obéissance. Alors on a commencé à tenir compte non seulement des peines et des plaisirs actuels, mais aussi des peines et des plaisirs futurs, prévus, et la lutte pour l'existence entre les hommes a obtenu un caractère principalement psychique de distinction, de rareté, de différenciation.

C'est justement la rareté qui est l'inconnu, chose pleine de menaces ou de promesses, de peur et d'espoir, elle peut être féconde de peines et de plaisirs inattendus — on apprécie tout ce qui est relativement rare, on déprécie tout ce qui est relativement commun.

La religion n'a pas d'autre provenance : elle est basée sur la peur de l'inconnu, il n'est pas impossible que les sentiments économiques se soient dégagés des sentiments religieux (ou inversement). Quoi qu'il en soit, au lieu de se dépouiller mutuellement, les hommes ont commencé à se menacer de se dépouiller les uns les autres, par la rareté, par l'offre et la demande.

Le demandeur faisait mine qu'il n'a pas besoin des biens qu'on lui offre, il les faisait ainsi moins rares, moins menaçants, se satisfaisant des offrandes c'est-à-dire des prix moins considérables. L'offreur, au contraire, faisait mine qu'il n'a pas assez du bien donné, qu'il est rare, menaçant par exemple de famine (s'il s'agit de pain), il se faisait ainsi apprécier, exigeait et obtenait en échange du service rendu par son bien des offrandes, des prix plus considérables[1].

Ainsi toute nouveauté, toute invention, toute rareté qui correspond aux besoins réels ou imaginaires est appréciée et elle l'est dans la mesure où le besoin respectif n'est pas satisfait, c'est-à-dire qu'elle

1. Cette pression disparaît sous l'influence du développement intellectuel, tout d'abord du domaine économique, comme nous le verrons plus loin.

n'existe pas dans une quantité dépassant le besoin. Quand un bien existe dans une quantité dépassant le besoin, il ne peut plus menacer d'infliger des peines ni des plaisirs, il cesse d'être rare, il ne peut plus exiger des offrandes, il n'est plus apprécié, il n'a ni prix, ni valeur, il tombe dans le domaine commun.

Et alors l'esprit inventif se tourne d'un autre côté et tâche de satisfaire de nouveaux besoins jusqu'ici insatisfaits. Du reste il ne faut pas qu'un besoin donné soit complètement satisfait, pour que l'esprit inventif se tourne vers des nouvelles conquêtes. L'esprit inventif se tourne vers des choses plus rares comparativement et réalise dans cette direction tout ce qui présente le moindre gain en vertu du principe du moindre effort.

Parmi toutes ces inventions, nouveautés et raretés, certaines correspondent au bien réel, d'autres au bien imaginaire ou momentané de la société. Toute nouveauté qui a profité à quelqu'un dans la lutte pour l'existence est tout de suite accaparée par d'autres personnes comme moyen de lutte, comme moyen de se rendre rare, de se faire apprécier, de se faire porter des offrandes plus considérables, jusqu'à ce que tout le monde acquière ce moyen, qu'il soit déprécié.

Au point de vue de la rareté, c'est-à-dire de la lutte psychique par la menace des peines à infliger ou la promesse de plaisirs à procurer, tout peut devenir moyen de lutte. Ainsi la beauté est une promesse de bonheur, a dit Stendhal : elle est un moyen puissant de lutte. On lutte aussi par la bonté si elle est rare. Il est inutile de démontrer que la bonté peut ne pas être profitable à ceux auxquels on la prodigue, et qu'elle peut, au contraire, être utile à ceux qui l'exercent. Se montrer bon dans certaines conditions, c'est se rendre rare, se faire apprécier et obtenir ainsi dans la répartition de biens et honneurs sociaux des offrandes plus considérables. La distinction, la noblesse des classes supérieures — ce sont dans certaines conditions les moyens les plus puissants de lutte. Dans d'autres conditions ce n'est pas la bonté, l'altruisme, mais l'égoïsme qui est le moyen le plus puissant de lutte, ou plutôt la combinaison de l'égoïsme et de l'altruisme.

On lutte du reste non seulement activement, par l'altruisme et l'égoïsme, le plaisir et la peine infligés, mais aussi passivement, par l'attente — comme les femmes, — par le temps. Pouvoir attendre c'est avoir la force morale ou matérielle, c'est être ou paraître riche et fort, c'est-à-dire plus rare, plus distingué que la foule des gens pauvres. Chaque homme lutte psychiquement, c'est-à-dire veut se rendre désirable, craint, respecté, rare, comme quelque chose de distingué et d'inconnu qui peut infliger des peines et distribuer

des plaisirs et peut se faire donner des offrandes sociales plus ou moins considérables. On lutte par le travail, la bonté, l'habilité, l'honnêteté, etc., ou par leurs combinaisons. Chacun de ces moyens est apprécié selon son degré de rareté relative. Remarquons que la rareté économique ne consiste pas uniquement dans la recherche de quelque chose de neuf, mais aussi dans la production des choses déjà existantes, mais ne dépassant pas le besoin social par rapport à ces choses. Le travail est encore le moyen le plus sûr de vaincre, cependant s'il existe en quantité dépassant le besoin, le travail lui-même n'a pas de valeur. Ce n'est pas le travail tout court, mais le travail rare qui a de la valeur et en général toutes les choses, contenant du travail ou non, ont de la valeur selon le degré de rareté qu'elles présentent.

Il s'agit ici de rareté non seulement naturelle, mais aussi et principalement de rareté artificielle, psychique, produite par les efforts humains. Une amulette peut être « rare » naturellement, par exemple quelque pierre bizarre, et l'habit produit par le travail humain peut être très répandu, mais si le besoin social est plus fort envers les habits qu'envers des amulettes, l'habit est plus « rare » psychiquement et plus précieux qu'elles. Jusqu'à un certain point tout homme est inventeur et original, mais ces nouveautés et originalités peuvent être imperceptiblement petites, et n'ont pas d'importance sociale. Ce ne sont que des originalités éclatantes — des inventions — qui sont la source de gains spéciaux pour la société et de nouvelles valeurs sociales, parce que ces inventions deviennent moyen de lutte et souvent de victoire pour des grandes masses d'hommes qui acquièrent ces armes.

C'est ainsi que la voie de la rareté est la voie du plus grand gain et du moindre effort[1].

A mesure qu'une ancienne invention et rareté se généralise, elle entre dans le domaine commun, et personne n'a plus la possibilité d'en tirer un gain spécial dans la lutte universelle, ces biens deviennent accessibles à tout le monde, en payant seulement les petits frais de production, le prix « marginal » commun qui ne donne aucun gain, ou même deviennent gratuits.

La théorie de la valeur, comprise comme rareté (M. Walras) ou degré final d'utilité (dépendant d'un côté de l'intensité du désir et

1. Pour la société mais non pour l'individu. Les lois sociales ne sont applicables qu'aux masses sociales. L'individu créateur non seulement ne sort pas victorieux de la lutte, mais reste souvent pauvre. Le sort de l'individu peut dépendre plutôt de phénomènes accidentels que de lois générales. C'est dans ce sens qu'on peut affirmer que l'individu est « libre », mais le groupe social ne l'est pas.

de l'autre de la quantité de biens) embrasse ainsi tout l'univers économico-social et coïncide avec la loi du moindre effort. La société économique doit être comprise comme un mécanisme, régi automatiquement par la loi de la rareté, c'est-à-dire du moindre effort. Les prix sont des indicateurs des raretés différentes qui, par l'appât du gain, excitent les désirs et les efforts des hommes vers la production des choses précieuses et rares, pour que par le trop-plein de production elles cessent d'être rares.

D'autre part les différentes parties d'un même bien sont différemment rares, correspondant aux différentes intensités du désir. Quand nous buvons par exemple de l'eau, les premières gorgées nous procurent plus de plaisir, elles sont plus « rares » que les dernières, et puisque la valeur s'établit toujours dans les conditions les pires ou « marginales », la valeur de la dernière partie du bien qui est encore nécessaire pour satisfaire un besoin social, détermine la valeur des parties précédentes, qui sont ainsi la source d'un gain spécial, de la *rente*. Ceci provoque par contre-coup le désir de participer à ces gains, éveille l'initiative, l'invention qui trouve de nouveaux procédés de production, rend les parties rares des biens moins rares et répand ainsi les bienfaits de l'ancienne rareté exclusive sur tout le monde.

Dans les temps tout primitifs, quand la force brutale décidait de la victoire, c'était la ruse qui était rare, elle donnait des gains spéciaux, elle provoquait l'imitation, elle se répandait, tout le monde devait s'en armer et ainsi elle a amené un progrès intellectuel qui a rendu possible le calcul honnête, économique et scientifique, la chose la plus rare jusqu'ici, la plus précieuse, et qui avec l'instruction se répand de plus en plus. Les gains spéciaux que la ruse procurait ont disparu, elle est devenue méprisable et nuisible[1].

Mais c'est elle qui a amené l'humanité à un plan supérieur de la pensée scientifique ; l'effort de la vie, tout en procurant des gains plus considérables, est devenu comparativement moindre pour la société. En suivant la voie de la rareté, l'humanité a donc suivi la voie du moindre effort. Le temps de ruses et de menaces est définivement dépassé.

La lutte brutale et la ruse basée sur la menace des peines et la promesse des plaisirs, c'est-à-dire sur la coercition plus ou moins ouverte ou déguisée, se transforme de plus en plus en lutte intellectuelle, basée sur la libre concurrence loyale. Et enfin la libre concurrence,

1. La science rejette hautement toute ruse, toute malhonnêteté : forte de ses méthodes elle rejette toute hypocrisie, sous quelque manteau qu'elle se cache, et n'a recours qu'à la lutte ouverte et loyale, qu'à la vérité.

en excitant l'esprit inventif, tend à diminuer la rareté [1] de tous les biens et à les transformer pas à pas en biens collectifs. L'économie politique, basée sur le principe du moindre effort aboutit ainsi, à notre point de vue, à des conclusions socialistes : l'humanité marche, grâce au développement intellectuel, vers un régime basé sur la solidarité, c'est-à-dire sur l'intérêt commun bien compris et d'où tous les conflits de races, de nations, de classes et d'individus disparaîtront peu à peu. L'accroissement des richesses abolira les causes économiques des conflits et le développement cérébral écartera les conflits de races basés sur l'impulsivité. Le régime socialiste sera basé non sur le sentiment, mais sur l'intérêt bien compris. L'amour est de l'égoïsme à deux, de la solidarité c'est l'égoïsme à plusieurs. Si les hommes se convainquent qu'ils peuvent maximiser leur plaisir en se solidarisant, leur égoïsme, éclairé par la science qui dompte les impulsivités et prépare en même temps par ses découvertes techniques les conditions de bien-être universel, les poussera vers la solidarité.

C'est le principe économique qui régit tout dans la société : elle s'y adapte dans tous ses domaines par voie de transformation d'énergie. Ce principe agit dans la société par deux voies simultanées : en faisant vaincre, survivre, se répandre jusqu'à ce que le besoin respectif soit satisfait, toutes les innovations dans un domaine quelconque, technique, économique, intellectuel, moral, etc. Ceci est le côté dynamique du principe du moindre effort — et d'autre part en produisant une équilibration entre les différents côtés de la vie sociale troublée continuellement par des inventions, ceci est le côté statique du principe nommé. Arrêtons-nous d'abord sur ce dernier. L'économie pure nous montre que si un individu ou une société a plusieurs besoins de différente intensité à satisfaire on ne commence pas par satisfaire le plus urgent dans sa totalité, pour passer ensuite au contentement total du moins urgent, etc., mais qu'on satisfait tous les besoins en même temps de façon que les derniers degrés de tous les besoins satisfaits présentent la même intensité [2]. Elle nous montre aussi qu'un nouveau besoin ne peut apparaître dans la conscience — et une nouvelle invention y correspondant ne peut être réalisée — si son intensité est moins considérable que l'intensité des derniers degrés de besoins satisfaits par l'individu ou la masse. C'est ainsi qu'on se procure le

1. Au moyen âge, les bas étaient si rares que seuls les grands seigneurs pouvaient se permettre de les porter. Cette rareté a suscité des inventions correspondantes grâce auxquelles un objet de luxe est devenu objet d'usage commun.

2. Gossen-Menger.

maximum de satisfaction. Voilà l'explication rationnelle de l'influence que les inventions techniques produisent sur tous les autres côtés de la vie sociale et inversement que ceux-ci produisent constamment sur les inventions techniques.

Étant donnée une invention technique quelconque, il s'agit d'en tirer toutes les possibilités de gain dans tous les domaines sociaux; elle produit ainsi dans la société tous les changements possibles au moyen des appétits insatisfaits de la masse qui tendent vers le maximum de satisfaction — mais inversement toute innovation dans les autres domaines se répercute aussi sur la technique et l'économie. Ce n'est qu'ainsi que la société atteint le maximum du bien-être dans les conditions existantes.

Ce principe d'équilibration, de justice, constitue la force conservatrice, la force d'inertie du système social. Il fait qu'on ne peut pas passer indéfiniment à la réalisation de nouvelles découvertes et à la satisfaction de nouveaux besoins avant que les anciens besoins de la masse existante soient satisfaits. C'est cette tendance vers le plus grand bonheur du plus grand nombre qui ne permet pas la réalisation de nouveaux besoins avant que les conditions ne mûrissent, c'est-à-dire avant que, les anciens besoins étant satisfaits, on puisse passer à la satisfaction des nouveaux, dont l'intensité relative devient ainsi mieux sentie. Ajoutons aussi qu'en répandant les bienfaits des inventions existantes sur des masses considérables, on rend le mouvement en arrière, la régression sociale impossible ou difficile. C'est ainsi que la force d'inertie, dont nous parlons, contribue au progrès social.

Nous voyons donc d'abord qu'il y a dans la société une économie statique qui embrasse tous les côtés de la vie sociale, qui les fait s'équilibrer mutuellement en vertu du principe du moindre effort. Si au point de vue statique — dans une société qui ne se transforme pas — tous les facteurs sociaux ont ainsi la même importance, au point de vue dynamique la chose se présente autrement.

Passons à ce côté dynamique du principe du moindre effort. Le principe économique n'avance aucune limite à nos tendances, mais suppose une perfectibilité toujours plus grande, un progrès infini, des adaptations toujours plus parfaites qui nécessitent une intelligence toujours plus subtile. C'est donc le progrès de l'intelligence qui est le moteur central de tout le progrès social; une invention, même technique, n'est qu'un produit de l'intelligence. Le principe économique se réalise de mieux en mieux par le progrès intellectuel et une des meilleures voies de ce progrès c'est la technique.

Il y a déjà une certaine intelligence dans la religion, l'esthétique,

la morale, la politique, etc., mais ils sont en partie entourés de fantômes surnaturels, de fictions métaphysiques et en partie de ruse, c'est-à-dire qu'ils sont des domaines d'une intelligence impulsive et par cela même inadaptée qui doit se baser sur des menaces et promesses fantastiques, etc. Or l'intelligence devient mieux adaptée, moins impulsive, plus réfléchie dans les rapports purement économiques et scientifiques et dans les inventions techniques qui en découlent : ici en effet nous n'avons affaire qu'à des faits et à la logique — au calcul — et non à des sentiments, à des impulsions. C'est ici que l'analyse quantitative a pu être appliquée par l'appréciation monétaire pour la première fois. C'est donc dans les voies de la technique et de l'économie que le principe du moindre effort se réalisait dès l'abord le mieux, qu'il était le plus avancé pour ainsi dire : ici il était dès l'abord *minimum minimorum*. Si donc la technique et l'économie ont une prépondérance au point de vue du progrès sur les autres côtés de la vie sociale, c'est parce que ce sont les domaines le moins impulsifs et où la logique humaine la plus parfaite peut se manifester. La technique et l'économie ont donc leur importance uniquement comme expression du progrès intellectuel de l'humanité et c'est dans ce progrès qu'il faut chercher la source définitive de tout progrès social. Si le progrès intellectuel se manifeste pratiquement le mieux dans l'économie et la technique, l'adaptation aux faits la plus parfaite et la logique la plus exacte, se réalisent théoriquement dans la science. Or aux époques où la science ne fut pas spécialement cultivée, c'était le marchand et le technicien qui par leur logique et leur vue claire des faits étaient les plus proches de l'esprit de la science (Vierkandt[1]), mais ils ne s'en rapprochaient qu'instinctivement et d'une façon tout empirique, tandis que la science par ses procédés conscients d'observation et de généralisation exacte dépasse l'économie et la technique et représente le *summum* du développement intellectuel et le *minimum minimorum* de l'effort social (en comparaison avec les avantages dont elle est la source pour la société).

La technique elle-même n'est donc qu'une manifestation de la pensée scientifique qui n'est qu'une adaptation exacte, logique, à un but déterminé : les faits. Toujours où la technique — même la plus instinctive — fait des progrès, c'est donc la pensée scientifique qui les fait. La pensée scientifique ne se manifeste pas tant dans les livres ou dans les laboratoires, que dans un maniement réaliste de la logique et des faits. Or si dans tous les autres domaines —

1. *Naturvoelker und Kulturvölker.*

religion, esthétique, morale, politique — l'homme marche souvent entouré de fantômes, c'est dans le domaine des rapports économiques et des inventions techniques qu'il se trouve le plus tôt dans la sphère de la science.

Il y a donc une hiérarchie des besoins et des inventions au point de vue du principe du moindre effort. Ce sont les besoins intellectuels, scientifiques, et les inventions techniques et activités économiques y adaptées qui représentent l'effort minimal, *minimum minimorum*, que l'humanité fait continuellement, où elle dépense le plus d'intelligence procurant le maximum de gain en comparaison avec l'effort employé. Et c'est dans le chemin ainsi ouvert par la pensée scientifique et technique que se jettent ensuite avec plus ou moins de vitesse, selon le degré d'intelligence qu'elles manifestent toutes les autres activités et toutes les inventions respectives. Mais chaque nouveauté dans un de ces domaines est tout de suite accaparée par les forces statiques, conservatrices, qui tendent à en faire profiter le plus grand nombre possible et arrêtent par cela même le progrès des inventions nouvelles. Ce n'est pas du reste un arrêt, mais un ralentissement de mouvement. Et ainsi l'évolution sociale se fait par une série de conflits entre les forces dynamiques — inventions hiérarchisées — et les forces statiques, qui tendent à répandre leurs bienfaits sur tout le monde. Il y a donc d'abord une lutte entre les différentes inventions, dans laquelle la victoire appartient aux inventions scientifiques, après lesquelles s'échelonnent les autres selon le degré où elles s'approchent de ce *minimum minimorum* de l'effort, c'est-à-dire selon le degré d'intelligence qu'elles réalisent; cette lutte signifie que dans la sélection naturelle les types de réflexion et de volonté l'emportent sur les types impulsifs, ou que la sélection naturelle tend vers le progrès cérébral. Outre ce mouvement progressif et cette lutte dynamique des inventions, il y a une lutte entre les forces dynamiques et les forces statiques qui tendent à arrêter la lutte entre les inventions, c'est-à-dire le progrès ultérieur jusqu'à ce que les progrès déjà réalisés se répandent sur le plus grand nombre.

Les deux espèces de forces — statiques et dynamiques — sont régies par le principe du moindre effort, c'est-à-dire tendent simultanément à réaliser le plus grand progrès pour le plus grand nombre d'êtres possible. On peut donc représenter l'évolution du système social comme un faisceau de forces qui s'influencent mutuellement et tendent à s'équilibrer et qui en même temps se déplacent selon la ligne du moindre effort, qui est celle de la science et de la technique. Si la science a été souvent dépassée et préparée par la

technique, elle la dépasse et la prépare à son tour de nos jours de plus en plus. Il y a donc une hiérarchie de différentes sciences et activités sociales au point de vue du principe économique [1]. En tout cas ni la technique, ni la science, ni en général l'intelligence n'existent en dehors des hommes; tels hommes : tels cerveaux, telles intelligences, telle science, telle technique, tels autres côtés de la vie sociale.

Or le progrès intellectuel se fait selon la loi du moindre effort, c'est-à-dire dans la direction d'une logique toujours plus rationnelle, de la prédominance des centres de pensées sur des centres d'impulsion — ce qui s'exprime par une domination toujours plus parfaite sur la nature, c'est-à-dire par une technique toujours plus parfaite et par une domination toujours plus grande sur soi-même, c'est-à-dire par le rejet en arrière des phénomènes impulsifs et un perfectionnement de rapports humains, de la religion, de l'esthétique, de l'éthique, du droit, de la politique [2]. Tous ces résultats ne sont obtenus d'autre part qu'au détriment du corps : il y a transformation d'énergie biologique, c'est-à-dire transformation de l'amour et de la faim en toutes les autres formes sociales. C'est un principe élémentaire de la mécanique : ce qu'on gagne en vitesse ou en tension on le perd en force, en intensité. Ainsi c'est d'un côté le principe du moindre effort, ce sont de l'autre côté les trois lois de la thermodynamique [3] qui nous expliquent rationnellement l'évolution sociale. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à nos travaux antérieurs où nous avons développé les lois précitées. Le potentiel biologique de la société — rabaissé par l'évolution intellectuelle — ne peut être rétabli que par des heureux croisements

1. En parlant de la science nous avons en vue la méthode scientifique. Ce sont les sciences mathématiques et les applications techniques qui en découlent — vapeur, électricité, etc. — qui procurent à la société le plus d'utilité et sont les promotrices de tout le mouvement scientifique et social. Viennent ensuite les sciences biologiques et leurs applications qui procurent moins de gains et surtout des gains moins sûrs, plus sujets à l'erreur. La méthode scientifique est ici moins exacte, la connaissance des lois rationnelles plus restreinte, et la prépondérance des phénomènes accidentels plus considérable que dans le domaine précédent. La même chose peut être dite *a fortiori* des sciences de l'esprit et de la société qui produit encore souvent le caractère de simples croyances. Ainsi les gains que la société tire de ses sciences et de leurs applications sont-ils le moins considérables et le plus aléatoires : ce sont des domaines le plus sujets à l'erreur.

2. On peut donc prévoir, comme but éloigné de l'évolution, une réunion harmonieuse de toutes les activités humaines et leur fusion avec la science, dont elles dépendent de plus en plus : il suffit de rappeler le progrès du rationalisme religieux, de l'éthique positive, du roman et de l'art d'observation, de la politique expérimentale, etc.

3. Voir la *Revue philos.*, février et mars 1900.

régis de nouveau par le principe du moindre effort. Et c'est dans ce domaine, dans le domaine de l'amour physiologique, de la race que se trouve la contre-partie, la restauration ou même l'augmentation de la puissance des énergies dispensées autre part en production des intellectualités — science, technique, économie et autres formes sociales. Le principe du moindre effort régissant les sélections naturelles, sexuelles et sociales, par voie de transformations adaptées de l'énergie, est donc la clef de voûte de tout l'édifice sociologique.

On peut donc fonder la science sociale sur le principe de Lagrange, celui qui sert de base à toute la mécanique. Les principes de la thermodynamique s'y rattachent et en découlent[1]; ils nous montrent pouquoi l'évolution sociale se fait par voie de luttes : de races, nations, classes, etc.

Résumons en quelques mots la marche de notre raisonnement antérieur. Le bien social s'établit automatiquement en vertu de la loi générale que tout agrégat en mouvement tend vers le maximum de son énergie. Un simple exemple tiré de la chimie nous l'expliquera mieux. Prenons quelques corps, entre lesquels il existe une affinité chimique et enfermons-les dans un vase commun. Dans certaines conditions une réaction se produit, qui consiste en ce que les atomes de chaque corps commencent à se déplacer, à parcourir l'espace dans un sens ou dans un autre, en cherchant à entrer en des combinaisons avec d'autres atomes dans lesquelles la force d'attraction qui leur est propre serait le mieux apaisée ou « saturée ». Et seulement du moment où chaque atome se trouve le mieux satisfait par rapport aux autres atomes, la réaction prend fin et un équilibre est atteint, c'est-à-dire la meilleure adaptation de tous les atomes entre eux. En effet, en supposant qu'à la fin de la réaction il peut se trouver dans quelque point de la masse entière un atome incomplètement saturé (qui peut par exemple attirer 5 atomes d'hydrogène — il s'agit de ce qu'on appelle dans la chimie atomicité — et qui n'en a obtenu que 3) et sur un autre point de la masse, un atome comparativement sursaturé (c'est-à-dire ne pouvant naturellement attirer que 3 atomes d'hydrogène et autour duquel par hasard se sont groupés 5 de ces atomes) — la réaction reprendrait de plus belle et l'hydrogène commencerait à passer d'un endroit à l'autre jusqu'au moment où chaque atome serait rétribué d'après sa nature et selon la possibilité de la saturation de

1. Ils nous expliquent seulement les modes de transformation d'énergie, mais le but en est expliqué par le principe du moindre effort.

toute la masse qui doit atteindre son *maximum* de saturation. Pour l'explication de l'atomicité[1], rappelons qu'un atome de chlore ne peut par sa nature même attirer et retenir qu'un seul atome d'hydrogène, l'atome d'oxygène en peut attirer et retenir deux, l'atome d'azote, trois, etc. Autrement dit en considérant l'attraction de l'hydrogène comme unité de mesure il se trouve que les différents éléments présentent des différences naturelles quant à leur énergie attractive. Ces différences originaires servent de point de départ aux chimistes, qui à leur aide tâchent d'expliquer la structure et les qualités des corps composés. C'est absolument de la même manière que procède la mécanique sociale avec la seule différence qu'elle a affaire à l'énergie biologique, à la place de l'énergie chimique. Pour compléter l'analogie, il faut ajouter que l'anthropologie considère les « races pures » comme remplissant exactement le même rôle que les éléments chimiques. Il se peut bien que la chimie parvienne un jour à ramener les 70 éléments connus jusqu'aujourd'hui à un seul — commun à tous — mais pour le moment elle les accepte avec leurs qualités naturelles, chacun avec l'atomicité qui lui est propre. De même chaque race pure possède une « atomicité biologique propre », qui dépend de la quantité de matière qu'elle peut attirer[2] et qui peut être mesurée par un bien quelconque — esclaves, bétail ou or, qui ne joue ici que le rôle d'une unité de mesure, comme l'hydrogène en chimie. Les différences qu'à ce point de vue présentent d'une part les éléments chimiques et de l'autre — les races pures — sont le fait primordial, le point de départ autant pour la mécanique sociale que pour la chimie.

Représentons-nous notamment que les atomes sont des hommes. Leurs besoins, c'est-à-dire leur force d'attraction, sont très grands

1. Wurtz. *Théories chimiques*.

2. Au sujet de la répartition des richesses selon les races voir les travaux de Lapouge, Ammon, Closson, Pareto et autres. Le principe du moindre effort nous permet de donner une explication rationnelle de ces différences dans la répartition des richesses entre les races. On cherche à distribuer une quantité donnée de combustible entre une quantité donnée de machines qui diffèrent par leur efficacité, de façon qu'on obtienne la plus grande somme d'énergie totale. Dans cette distribution, faut-il toujours donner une plus grande portion de charbon à la machine qui est plus efficace ou à celle qui l'est moins ou le répartir également entre toutes. La mécanique répond dans le premier sens. Les machines de plus grande efficacité doivent obtenir plus de charbon, mais elles doivent aussi produire plus de travail. Cela nous démontre que l'égalité n'est pas une condition nécessaire du plus grand bonheur. La théorie mathématique de la morale aboutit ainsi au principe socialiste, « à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses forces ». Mais avant que cet idéal ne soit réalisé consciemment par la société, suivant des préceptes scientifiques, il se réalise à peu près empiriquement par voie des luttes de classes, de races, de nations et d'individus : c'est la lutte pour les moyens d'existence.

et infiniment variés et que par suite la réaction — dans le cas présent biologo-sociale, car il est indifférent qu'elle se produise dans la matière vivante ou non — durera non des jours et des mois, mais des centaines et des milliers d'années : ceci ne change rien pourtant au principe, que cette réaction tend *au maximum* de satisfaction ou du bien social.

Et effectivement de même que dans la réaction chimique les atomes, quels que soient leur situation et les mouvements qu'ils accomplissent, tendent vers un but général, vers l'équilibre, c'est-à-dire vers la satisfaction maximale des besoins de l'ensemble, de même les hommes dans la réaction sociale — contribuent s'il le veulent ou non, dans tout ce qu'ils font, au bien social si l'on considère des périodes suffisamment longues. Dans l'exemple de la réaction chimique, cité plus haut, les atomes ne sont dirigés que par leur propre intérêt, leur tendance à la plus grande satisfaction de leur affinité chimique, de leur force d'attraction. Ils se meuvent de place en place jusqu'à ce qu'ils atteignent cette satisfaction maximale dans leurs rapports avec les autres atomes.

Nous pouvons donc affirmer que la concurrence des énergies est la condition de l'équilibre des attractions et du maximum du bien social. Le bien suprême de la société est toujours atteint dans le monde qui existe ou pour mieux dire dans le monde qui devient et il faut remarquer que son accomplissement est dû autant aux efforts de l'égoïsme qu'à ceux de l'altruisme.

Tous les partis sociaux — soit égoïstes, soit altruistes dans leurs principes — se leurrent en partie, ce n'est que l'évolution réelle qui est infaillible et du conflit des courants contraires mais indispensables de toutes ces tendances résulte le bien social suprême, tel qu'il le peut être dans les conditions données. Pour la mécanique sociale tous les partis — éthiques, sociaux ou politiques — ne sont que des fourmis de différentes espèces, desquelles chacune tend avec acharnement vers son plus grand bien, et c'est de leurs efforts contradictoires que surgit infailliblement le maximum du bien social qui peut être atteint dans les conditions données.

L'attraction des individus entre eux ne revêt pas toujours le caractère de la sympathie ou de l'amour idéal. C'est une attraction biologique qui se manifeste sous ses aspects naturels primordiaux, comme la faim, c'est-à-dire par le besoin d'absorption des choses comestibles, ou le désir sexuel, c'est-à-dire le besoin de reproduction.

Mais comme dans la réaction chimique, les atomes en tendant vers leur meilleure répartition et adaptation réciproque sous l'influence de l'attraction, se heurtent en chemin les uns contre les

autres, en transformant une partie de leur énergie d'attraction en lumière, chaleur, électricité, travail mécanique, etc., de même les hommes sous l'influence de l'attraction biologique, c'est-à-dire de la faim et de l'amour, et en tendant vers leur meilleure satisfaction, tombent chemin faisant en conflits inévitables et dans ces luttes une partie de leur énergie générique ou de leur attraction biologique se transforme en travail mécanique, industrie, commerce, État, droit, morale, esthétique, intellectualité, mysticisme — comme il a été décrit dans nos travaux antérieurs. Comme dans la réaction chimique — la chaleur, la lumière, l'électricité s'incorporent en partie dans la matière environnante et restent en partie dans les atomes — de même dans la réaction sociale l'éthique, l'esthétique, l'intellectualité, le droit, etc. restent en partie dans les individus — comme états de conscience — et s'incarnent en partie dans la matière — donnant lieu aux manifestations et produits de l'industrie, du commerce, de l'art, de la science, aux livres, codes de droit, de la morale, etc.

Mais dans un cas, comme dans l'autre l'énergie ainsi éliminée n'est que la condition nécessaire pour atteindre l'équilibre de l'agrégat c'est-à-dire le maximum de satisfaction. Comme l'équilibre dans la réaction chimique se manifeste par des formations durables des résidus, par une distribution stable de la matière, qui par elle-même ne change plus — de même dans les réactions sociales leurs moments d'équilibre relatif, de la plus grande stabilité de la matière sociale, se manifestent par les formes de la famille et de la propriété. Toute la production, toute la création sociale sous toutes leurs formes ne sont que des mouvements de l'agrégat, tendant vers l'équilibre, qui lui assure le maximum de bien possible c'est-à-dire vers ces formes relativement stables dans lesquelles se fait la reproduction de l'espèce : tout phénomène n'a de valeur sociale qu'autant qu'il contribue à ce but. Nous avons vu [1] que la vie se réduit à la faim et à l'amour, que tous les autres besoins ne sont que les parties constituantes de ces deux besoins principaux et qu'ils en dérivent. La faim et l'amour tendent à leur satisfaction par l'attraction de la matière animée et inanimée et par l'assimilation de ces matières. Tous les autres besoins, comme les moyens accessoires et intermédiaires, mènent à ce but.

La vie sociale n'est au fond rien d'autre qu'une reproduction des espèces, c'est-à-dire l'attraction réciproque de matière animée et de matière inanimée. Tous les besoins, travaux, lois, institutions éco-

1. *Revue philos.*, mars 1898.

nomiques, scientifiques, morales, esthétiques, politiques, etc., ne sont que les moyens par lesquels s'opère cette reproduction des individus et des espèces. Tous les besoins proviennent de la faim et de l'amour et en sont les parties constituantes, c'est pourquoi toute l'activité sociale a toujours pour but la satisfaction de ces deux besoins principaux et par leur moyen, l'assurance de reproduction d'individus et d'espèces. La satisfaction de ces besoins est fondée sur l'assimilation prise dans son sens le plus étendu. La consommation comprend non seulement l'assimilation directe des aliments mais aussi celle qui sera assurée systématiquement dans l'avenir c'est-à-dire la propriété; à la consommation appartiennent de même les relations sexuelles qui sont aussi une assimilation, les relations non seulement sporadiques et prises séparément, mais aussi celles qui se pratiquent régulièrement, systématiquement, c'est-à-dire la famille. La propriété et la famille sont donc les deux formes sociales fondamentales qui se reproduisent automatiquement par un processus de cristallisation, d'attraction, d'appropriation, processus qui dépend de l'intensité de l'énergie de race d'individus, de la quantité d'hommes, de femmes et d'aliments ou de richesses. Nous montrerons plus loin comment s'établit l'équilibre social pour ces besoins principaux [1]. Cet équilibre est donc une théorie de consommation sociale. Quant aux autres besoins, actions et formes sociales, ils entrent tous sans exception dans la théorie de la production sociale. Et comme la production s'adapte à la consommation, l'État, la moralité, l'art, la science, etc., peuvent être considérés d'une part comme des biens immatériels, et de l'autre comme des biens instrumentaux, sociaux et leur valeur s'adapte toujours aux besoins de conservation et de reproduction des classes et des races [2]. Jusqu'à présent, nous avons eu à faire l'équilibre social : la théorie de capitalisation nous permet enfin d'introduire la notion du développement, car dans cette théorie de capitalisation, nous avons déjà affaire avec l'énergie économisée et l'énergie diminuée (+, —). De cette manière, la socio-

1. Voir nos « Equations de la famille et de la propriété » dans le chapitre suivant.

2. Il ne faut pas oublier que nous considérons la société comme une institution ayant pour but la production des races humaines plus ou moins dressées, puisque l'homme civilisé n'est pour la science contemporaine qu'un animal dressé. Ce point de vue, découlant de toute la Mécanique sociale, nous permet d'appliquer à la société absolument la même comptabilité que tout éleveur applique à son établissement. Il est évident qu'à ce point de vue toutes les institutions (de même que toutes les richesses matérielles et même le sol) ne constituent que des frais de production et de dressage de l'espèce humaine. Le rôle de l'éleveur de l'espèce humaine joue le principe du moindre effort qui est la base de toute la Mécanique et en même temps le postulat fondamental de toute pensée logique.

logie pure entre dans l'économie comprise dans le sens le plus vaste. Et comme dans l'économie le prix d'un produit est égal aux frais de la production, de même en sociologie le prix de produit, c'est-à-dire le prix d'individus et de races nouvellement créées, est égal en énergie à toutes les dépenses sociales. L'activité sociale (droit, État, production, esthetique, science, etc.) n'est donc qu'une dépense qui a pour but la production de la nouvelle génération, qui reproduit l'énergie de la génération précédente, énergie qui peut être diminuée ou augmentée.

II. — Le principe du moindre effort et les bases fondamentales de l'organisation sociale.

Nous avons vu que la vie se ramène à l'amour et à la faim et que tous les autres besoins ne constituent que des parties de ces deux besoins fondamentaux. L'amour et la faim tendent vers leur satisfaction par l'attraction de la matière animée et inanimée, par l'intermédiaire de tous les autres besoins. Le processus social n'est donc selon nous qu'un mode de reproduction de l'espèce, c'est-à-dire une attraction de matière animée et inanimée, et une série de cycles réguliers de leur mouvement, constituant un équilibre mobile et tous les travaux et institutions sociaux : économiques, politiques, moraux, juridiques, esthétiques, religieux, intellectuels, etc., ne sont que des moyens par lesquels la reproduction des espèces (et naturellement de l'individu aussi) se fait. Toute l'énergie sociale se dépense à la satisfaction de l'amour et de la faim qui de leur côté prennent chemin faisant toutes les autres formes de l'énergie biologique.

Ayant ainsi réduit le processus social à sa forme la plus simple — nous prendrons deux groupes sociaux se trouvant en relation et en lutte pour la satisfaction de leurs besoins fondamentaux de l'amour et de la faim, en vue de leur reproduction, pour déterminer dans quelles conditions générales ils peuvent arriver à un équilibre procurant une satisfaction maxima. Ceci constituera l'objet de notre présente investigation et nous donnera d'emblée une théorie de la famille et de la propriété — modes sociaux de satisfaction de l'amour et de la faim.

Ensuite seulement il devient possible de répartir l'énergie totale de nos individus ou groupes, prise *en bloc*, entre différents besoins spéciaux, économiques, juridiques etc., selon diverses considérations théoriques et des données statistiques. Mais ces répartitions secondaires ne peuvent évidemment changer le résultat de l'équi-

libre social général, basé sur l'étude de la satisfaction sociale de la faim et de l'amour, que nous allons aborder : elles ne peuvent que s'y adapter, en en constituant des parties composantes et en se plaçant dans des limites plus étendues de la structure générale de la société. Toutes les autres institutions sociales ne sont, selon notre théorie, que des modes de l'assimilation sociale, c'est-à-dire que des parties constituantes de la propriété et de la famille.

Prenons deux groupes[1] sociaux A et B. Leurs intérêts les plus généraux consistent dans la tendance à durer, à exister. Ces intérêts dépendent — s'il s'agit d'hommes[2] — de l'existence de nourritures et des femmes, qui peuvent se présenter dans des quantités les plus différentes. Les intérêts de nos deux groupes d'hommes dépendent donc de deux biens ou quantités variables. Voyons de quelle façon ces biens se distribueront entre les deux groupes, sous condition de leur consentement mutuel et de leur procurer le maximum de satisfaction. Le consentement, le consensus n'exprime que la présence du plaisir ou du désir qui de leur côté ne sont que l'expression de l'attraction qui s'exerce entre ces groupes et ces biens. Les biens continueront à se distribuer, évidemment, jusqu'au moment de l'établissement d'un équilibre d'attractions. Établissons analytiquement les conditions de cet équilibre.

Les deux biens *a* et *b* ce sont d'un côté les femmes[3] et de l'autre tous les moyens de subsistance. Ces deux quantités sont commensurables puisque effectivement leur valeur économique est mesurée par l'argent : pour l'économie politique pure non seulement tous les biens matériels, mais aussi les biens immatériels, et les capitaux personnels (hommes et femmes) ont une valeur monétaire. Le statisticien Engel établit théoriquement la valeur d'un homme pour la société. Du reste aujourd'hui ce n'est qu'un moyen scientifique d'évaluer ces biens[4]; jusqu'ici dans les sociétés primitives les femmes et les hommes s'achètent et se vendent comme tout autre bien étant appréciés par l'argent, c'est-à-dire l'attraction ou le plaisir qu'ils provoquent dans un agrégat social donné est

1. Il est évident que ce raisonnement ne peut être appliqué qu'aux groupes, parce que toutes les lois sociales n'ont de valeur que pour des groupes et non pour des individus.

2. Il va sans dire que le raisonnement serait le même s'il s'agissait de femmes.

3. Ou pour un groupe hypothétique de femmes — les hommes.

4. Il serait désirable que la puissance de l'argent fût le plus tôt possible abolie. Nous la condamnons énergiquement, mais cela n'empêche pas qu'elle soit souveraine en réalité. Or la science doit s'occuper avant tout de l'explication de la réalité. Et même en supposant que la puissance de l'argent puisse être une fois abolie, cela n'empêcherait pas la science d'employer ce moyen de mesurer.

comparé avec l'attraction ou le plaisir procuré par l'or ou tout autre bien au même agrégat.

Les quantités a et b représentent des quantités déjà réduites au même étalon de prix[1].

Supposons que le groupe A ne possède que le bien a (des femmes), et B que b (des moyens de subsistances). Soit x et y représentant les quantités de ces biens échangées par les deux groupes ou autrement dit les quantités de ces matières qui se sont séparées de ces groupes sous l'influence des attractions qu'elles y exerçaient et avec leur consentement mutuel.

Selon la formule bien connue de Jevons l'équilibre de l'échange sera établi quand $\frac{f_1(a-x)}{\psi_1(y)} = \frac{f_2(x)}{\psi_2(b-y)}$ (1) où f_1, et ψ_1 signifient les utilités partielles de A par rapport à chacun des deux biens et f_2, ψ_2 — les utilités de B. Cette équation reste la même si l'on suppose que A possédait dès l'abord les deux biens, de même que B.

Il est évident que l'utilité totale de A après l'échange sera égale à $f_1(a-x)+\psi_1(y)$ et — de B $= f_2(x)+\psi_2(b-y)$. Appelons l'utilité totale des deux biens pour A par W et pour B par la lettre V, elles ne dépendront (ne seront fonctions) que des quantités variables x et y, qui sont échangées. Nous pouvons donc généraliser l'équation de l'échange (1). Et notamment puisque W est F (x, y) les utilités élémentaires des biens x et y pour A sont $\frac{dW}{dx}dx$ et $\frac{dW}{dy}dy$. Or A arrêtera évidemment la transformation d'un de ces biens dans l'autre quand $\frac{dW}{dx}dx$ sera égale à $\frac{dW}{dy}dy$, de même B — quand $\frac{dV}{dx}dx$ sera $= \frac{dV}{dy}dy$, puisque $V = P(x, y)$.

Les deux groupes A et B arriveront donc à un équilibre simultané des transformations, qu'ils ne voudront plus changer dans un point déterminé par les équations suivantes :

$$\frac{dW}{dx}dx = \frac{dW}{dy}dy \quad \text{et} \quad \frac{dV}{dy}dy = \frac{dV}{dx}dx,$$

ou, autrement dit quand

$$\frac{dW}{dx}\cdot\frac{dV}{dy} = \frac{dW}{dy}\cdot\frac{dV}{dx}. \qquad (2)$$

Telle est la dépendance des utilités élémentaires de A et B quand

1. L'auteur tient à prévenir qu'il n'est pas mathématicien professionnel, et prie MM. les spécialistes de vouloir bien lui adresser des remarques ou des critiques.

leurs désirs d'échange s'équilibrent, c'est-à-dire quand leurs utilités arrivent à leur maximum.

Or une seule équation ne suffit pas pour résoudre le problème du partage de deux biens entre deux groupes : il reste complètement indéterminé. Autrement dit le consentement mutuel, le contrat ne suffit pas et c'est la force, la violence qui fournit généralement la condition faisant défaut. Autrement dit, un des groupes, celui qui est le plus fort, transformera son énergie et attirera les biens jusqu'à un point où l'autre ne peut et ne *veut* pas consentir, mais auquel il *doit* s'adapter dans ses propres transformations d'énergie, en subissant la violence de l'autre. C'est pourquoi dans ces conditions — quand il n'y a que deux groupes sociaux qui traiteront — le partage des subsistances ou en général des possessions, autrement dit la forme de propriété et d'autre part le partage des femmes ou la forme de la famille ne peuvent présenter aucune régularité et ne dépendent que de la force.

On peut démontrer que la même indétermination existe non seulement dans le partage de deux biens entre deux, mais aussi entre trois, quatre et en général un petit nombre de groupes. C'est ce qui avait lieu dans les temps tout primitifs de l'humanité : les groupes étaient très petits et entraient en lutte en petit nombre. Dans ces conditions les formes de propriété et de famille ne pouvaient avoir aucune stabilité. Tout dépendait de la violence, le droit du plus fort régnait. La propriété et la famille étaient basées sur le vol et le rapt. Du reste les rapports contractuels comme un des modes de solution des équations de l'équilibre social ne furent non plus exclus — quoique cela ne pût être qu'un cas très rare. Quant aux formes de la famille et de la propriété — toutes pouvaient coexister : la monogamie coudoyait la polygamie et la promiscuité, la propriété individuelle coexistait avec le communisme, l'égalité des possessions démocratiques avec des inégalités criantes, basées sur le monopole de la violence. Le hasard de la disposition des forces réglait tout et changeait constamment. Mais à mesure que le nombre de pertractants — groupes, métiers, classes, etc., — devient, avec l'accroissement de la population d'une société, plus grand, le partage de subsistances et de femmes, c'est-à-dire les formes de propriété et de famille deviennent de plus en plus régulières et stables.

Et notamment à mesure que le champ des forces s'étend, en embrassant une quantité toujours plus grande des groupes combattants, les conditions de l'échange et de la transformation de leur énergie et le partage des femmes et des subsistances qui leur correspondent deviennent toujours plus impersonnelles, nécessaires

et automatiques et basées sur le contrat puisque le contrat suffit dans ces conditions-là pour établir l'équilibre social.

Ainsi par exemple si le nombre de groupes (différents métiers, clans, classes, etc., de la même tribu ou nation) augmente d'une façon indéterminée, alors en supposant qu'un des groupes A *p. ex.* A_1 veut transformer une quantité r_1 de subsistances en q_1 de femmes et qu'un des groupes B *p. ex.* B_1 veut changer r_1 du premier bien en s_1 du second et de même pour d'autres groupes on peut construire le système suivant d'équations :

1° S'il existe m sous-groupes *p. ex.* dans le groupe des A et n dans le groupe des B, nous avons $m + n$ équations exprimant les conditions de l'utilité maximale :

$$\frac{dW_1}{dr_1} dr_1 + \frac{dW_1}{dq_1} dq_1 = 0 \qquad W_1 = F(r_1, q_1)$$

$$\frac{dV_1}{dr_1} r_1 + \frac{dV_1}{ds_1} ds_1 = 0 \qquad V_1 = C(r_1, s_1)$$

et de même pour tous les W_2, V_2... W_3 V_3, etc.

2° $m + n - 1$ équations exprimant les taux d'échanges de ces deux biens pour chacun des sous-groupes du groupe A et du groupe B. Ces taux peuvent être : *a*) soit uniformes $\frac{q_1}{r_1} = \frac{q_2}{r_2} = \text{etc.} = \frac{r_1}{s_1} = \frac{r_2}{s_2} = \text{etc.}$ ce qui pourrait avoir lieu dans des sociétés uniformes au point de vue de leur énergie biologique et donnerait une seule forme de la famille (par exemple la monogamie) et une seule forme de propriété par exemple la petite propriété individuelle ou encore la promiscuité sexuelle complète et le communisme complet de possession [1] ; *b*) soit deux taux d'échange différents ce qui pourrait avoir lieu dans une société composée de deux classes dont une possède par exemple des grandes propriétés féodales et vit en polygamie, tandis que l'autre possède des petites propriétés de paysans ou d'artisans et vit en monogamie (cette seconde classe peut encore posséder du reste des propriétés communales) — ou enfin *c*) soit une multitude de taux de transformation d'énergie différentes pour différentes classes et métiers, ce qui indique la coexistence des différentes formes de la famille et de la propriété dans la même société ; ces deux derniers cas compliquent un peu le problème, sans le rendre insoluble.

3° Enfin la dernière condition qui peut être appelée celle de l'éga-

1. Ce qui n'exprime que le partage Jevonien et le partage Gossenien. Comp. : L'équilibre économique et social dans notre « Essai », *Rev. philos.*, avril 1898.

lité de l'offre et de la demande des subsistances d'un côté et des femmes de l'autre s'exprime comme suit $S\,x = \sum r$ ou $S\,y = \sum s$.... En somme, nous avons ainsi deux $(m+n)$ équations suffisantes pour la détermination de deux $(m+n)$ inconnus. Cet équilibre social est donc complètement déterminé. Donc si le champ des forces sociales se compose d'un très grand nombre de pertractants le contrat suffit pour déterminer l'équilibre.

Telle est notre théorie générale de la propriété et de la famille. Nos équations embrassent tous les cas imaginables en les réduisant à un principe unique, à la satisfaction maximale de l'énergie biologique. Il n'entre pas dans les vues de ce travail — appartenant au domaine de la Mécanique sociale pure — d'analyser les formes réellement existantes de propriété et de famille de différentes sociétés. Ceci constituera l'objet d'un autre travail du domaine de la Mécanique sociale appliquée. Cependant pour mieux éclaircir notre théorie nous donnerons ici un exemple et une illustration. Dans la lumière de cette théorie le groupe social ne présente, comme nous l'avons vu, qu'un point dynamique qui avec une force plus ou moins grande attire des êtres animés et de la matière inanimée. Et tous les organes et leurs fonctions, la main qui s'empare, l'œil qui voit, l'oreille qui entend, même le cerveau qui pense, ne sont que des réservoirs d'énergie biologique en même temps que des instruments au moyen desquels cette attraction s'exerce.

Les deux genres d'attraction — de subsistances et d'êtres animés — sont évidemment dépendants l'un de l'autre puisqu'ils ont une même source dans la même somme d'énergie biologique dont la race donnée est pourvue. Il s'ensuit de là que les formes de la famille dépendant des races dont est composé l'agrégat social donné, c'est-à-dire de l'énergie avec laquelle les hommes attirent et se disputent mutuellement les femmes, et aussi de l'énergie avec laquelle ils attirent et s'arrachent les subsistances c'est-à-dire des formes de la propriété. Tout changement qui se produit dans cette dernière attraction se répercute sur la première, et inversement, c'est pourquoi les formes de la propriété et de la famille se trouvent dans une interdépendance la plus stricte, mais toutes les deux dépendent en même temps du caractère des races, de l'intensité de leur énergie biologique et de la quantité des subsistances existantes ; cette dernière de son côté est une fonction des conditions naturelles (quantité et qualité de la matière constituant le milieu) et des instruments de travail (la quantité et la qualité de subsistances pouvant être considérées comme une fonction de ces instruments). Les formes de la

famille et de la propriété ne sont donc qu'un équilibre de la satisfaction sociale de la faim et de l'amour. Quant à toutes les autres formes sociales elles ne sont que des parties constituantes de l'énergie biologique, de l'amour et de la faim.

Illustrons tout ceci par un exemple. Prenons un groupe de race et d'énergie moyenne possédant dans son organisme 100 unités d'énergie biologique. Pour attirer une certaine quantité de subsistances à l'encontre des obstacles présentés par la nature et par d'autres groupes qui veulent aussi s'en emparer il faut dépenser par exemple 40 unités d'énergie : 10 unités en travail manuel (énergie économique), 5 unités pour brider l'égoïsme de personnes du même agrégat (énergie juridique), 5 unités pour se défendre contre l'égoïsme des personnes d'autres agrégats, ou des races ennemies (énergie politique), 10 unités en intelligence qu'il faut déployer dans cette attraction, et 10 unités en bonté et honnêteté qu'il faut déployer pour sortir victorieusement de la situation et 60 unités restantes de l'énergie sont dépensées pour attirer des femmes, pour suffir à leur subsistance et pour la subsistance de leurs enfants, ce qui est une condition nécessaire pour les maintenir près de soi. Ces 60 unités seront dépensées de la façon suivante : par exemple le groupe doit dépenser 10 unités de son énergie en ornements et en attraction sexuelle, 20 en travail nécessaire pour la subsistance des familles, 20 en travail nécessaire pour l'éducation des enfants, 10 pour sauvegarder la pureté des mœurs familiales, les 10 unités restantes se transformeront par exemple en mysticisme si les besoins sexuels ne sont pas suffisamment satisfaits. Cet exemple illustre d'une façon excellente notre façon d'envisager les phénomènes sociaux. Comme chaque étoile dans son parcours revient périodiquement sous l'influence des forces d'attraction à son point de départ, de même chaque groupe se reproduit périodiquement, c'est-à-dire revient vers son point de départ : par l'attraction de la matière, des moyens de subsistance il renouvelle son corps chaque mois ; et par l'attraction d'une femme il se reproduit dans une période plus longue — dans ses enfants. La chose reste la même si l'on suppose que chaque groupe tout en conservant son énergie complète se spécialise dans une direction distincte et qu'il échange ses produits et services, avec les autres groupes, tout en tendant constamment vers la conservation de son maximum primitif d'énergie. L'équilibre social peut s'exprimer dans ces conditions par exemple par la monogamie et par la petite propriété privée. Supposons maintenant que notre groupe social se trouve dans des conditions naturelles tellement défavorables qu'il doit dépenser pour sa propre subsistance, même

la plus modeste, 70 ou 80 unités d'énergie, et puisqu'il ne possède que 100 unités, ce ne sera que 3 ou 4 hommes pris ensemble qui auront assez d'énergie pour attirer et faire subsister une femme et ses enfants. Dans ces conditions c'est le communisme des propriétés et la promiscuité sexuelle qui peut facilement s'établir, si la nature même de la race n'y met pas d'obstacles. Cet état de choses avait lieu chez certaines races de l'humanité primitive.

Jusqu'ici il pouvait paraître que ce sont les moyens de subsistance qui sont le facteur décisif dans l'histoire de la famille. Mais ce n'est qu'une apparence. Car revenons à notre exemple antérieur d'un groupe monogamique ayant une énergie telle que le revenu est strictement égal aux dépenses en énergie. Supposons que ce groupe obtient, par voie de conquête venue du dehors, une autre composition : qu'il consiste de deux races d'énergie différente, la race supérieure étant représentée par 10 personnes, et la race inférieure, par 90. Si l'intensité de l'énergie biologique de la première race est plusieurs fois plus grande que celle de la seconde, alors la somme totale des subsistances et des femmes (100) que le groupe possède se répartira entre les hommes selon l'intensité de leur énergie : la race supérieure s'emparera de 40 ou 50 femmes et d'une proportion correspondante de subsistances, cependant que les 90 hommes de la race inférieure conserveront seulement 60 ou 50 femmes et une quantité relativement diminuée de subsistances. Ces 90 hommes seront donc condamnés, si leur nature même ne s'y oppose, à la promiscuité et au communisme propriétaire, complets ou partiels, par lesquels ils tâcheront de remédier à la pauvreté, cependant que les 10 hommes de la race supérieure vivront en polygamie et en régime de propriété privée. Remarquons que la distribution des richesses entre les hommes des différentes races d'un même agrégat social se fait automatiquement par un processus analogue à la cristallisation physique. La même chose peut évidemment être dite de la répartition des femmes. En un mot, les formes de la propriété et de la famille représentent les premières et les fondamentales cristallisations sociales, parce qu'elles découlent immédiatement des phénomènes de la vie, de l'appropriation de la matière inanimée et animée par l'amour et la faim. Toutes les deux, la famille et la propriété, ne dépendent prises ensemble que des rapports ou intensités des énergies biologiques des races constituantes et de la quantité des subsistances (qui est une fonction du milieu naturel et de la technique).

Nous rencontrons la forme susdite de la famille et de la propriété chez certaines tribus australiennes, où dans les classes inférieures

c'est la promiscuité et le communisme qui existent et où dans les classes supérieures c'est la polygamie qui prédomine[1]. Ces formes furent probablement très répandues dans l'humanité préhistorique, étant causées d'un côté par un très faible développement de la technique et de l'autre par de très grandes différences de l'énergie biologique des races de tout agrégat social. Dans les sociétés historiques s'est produit un changement double : d'un côté avait lieu une diminution de la différence du potenteil biologique, les sélections sociales ayant exterminé et les races les plus inférieures et celles qui par leur supériorité n'étaient pas adaptées aux besoins de l'évolution sociale — les résultats acquis par l'anthroposociologie ne laissent à ce dernier égard aucun doute — et de l'autre côté avait lieu un progrès continuel de la technique qui augmentait la quantité de subsistances, produites avec un effort toujours moindre. De cette façon les races inférieures qui furent autrefois condamnées par nécessité à la promiscuité et au communisme ont été amenées par l'évolution sociale à un point où la monogamie et la propriété privée leur sont devenues accessibles.

Nous nous contentons de ces quelques exemples typiques qui peuvent du reste être variés de mille façons différentes en reflétant les formes de famille et de propriété possibles ou réellement existantes. Mais comme nous l'avons déjà dit, ces dernières constitueront l'objet d'un travail à part.

Pour tirer les conclusions nous dirons : que quoique pour toutes sortes de considérations d'ordre théorique et pratique, qui tiennent tant au passé qu'à l'heure actuelle, nous n'ayons pas le droit de rejeter du domaine des possibilités ni la forme désordonnée de la vie sexuelle ni le communisme, nous devons cependant convenir que les formes réelles, que la vie et l'histoire nous présentent continuellement, sont la monogamie et en partie aussi la polygamie, de même que la petite et la grande propriété privée. En effet, il faut admirer la stabilité de ces formes sociales en présence de la variabilité d'autres formes de la vie sociale[2]. Ce sont en vérité les formes fondamentales, qui se régénèrent automatiquement, comme une *sui generis* cristallisation, sous l'influence des forces de l'attraction biologique. Et de même que dans les phénomènes de cristalli-

1. N'oublions pas que la polygamie est répandue sur 2/3 du globe terrestre. Si elle disparaît dans les pays civilisés c'est que l'énergie des races blanches se transforme en activités supérieures de l'art, de la morale, de la science, etc., ce qui implique d'autre part la baisse du potentiel biologique.

2. Quant à l'avenir il y a lieu d'espérer que le progrès des institutions sociales et de la science contribueront à des unions basées uniquement sur l'amour et le choix libre.

sation physique, toutes les manifestations du mouvement, ou d'énergie kynétique, proviennent de la désintégration de combinaisons anciennes, par transformation de toute leur énergie potentielle en mouvement, qui mène à une nouvelle intégration de la matière, à une régénération, si toutefois, les conditions sont favorables, des cristaux primitifs avec la régénération de toute leur énergie potentielle; de même toutes les manifestations du mouvement social, embrassant l'économie, la morale, le droit, la religion, l'art et la science, ont pour point de départ et pour but final les phénomènes d'assimilation, qui se passent sous les formes de famille et de propriété et qui arrivent finalement toujours à une régénération du potentiel social, c'est-à-dire à la régénération de la race. Cette assertion, fondamentale dans notre théorie, renferme comme nous l'avons vu plus haut la possibilité d'application des méthodes de mensurations quantitatives aux phénomènes sociaux. Il faut seulement comprendre que toutes les manifestations du mouvement social ont pour point de départ, le potentiel social, autrement dit la race, laquelle peut être mesurée par la valeur de moyens, nécessaires à sa production, il faut aussi comprendre que toutes ces manifestations, dont la valeur peut être évaluée d'après ce principe, ont pour but la régénération de la race. Mais comme les phénomènes de désintégration et d'intégration sociale, c'est-à-dire la destruction et la régénération de la race se font simultanément, par conséquent la valeur exprimée en argent des biens matériels et immatériels dépeint toujours l'état d'énergie kynétique et potentielle de la société et est en réalité l'unique mesure sociale des hommes, des choses et des institutions.

Il faut ajouter pour mieux expliquer la chose, que sous toutes les manifestations de la vie sociale se cachent en réalité des phénomènes du mouvement de la matière vivante, un mouvement rythmique, qui périodiquement arrive à des moments de repos relatif. La famille et la propriété sont justement ces moments statiques, qui dénotent la longévité de la race, tandis que toutes les autres formes sociales ne sont que des cycles du mouvement, lesquels partent de ces mêmes moments statiques pour y revenir. En somme le processus social se présente donc comme un processus de transformation de l'énergie, qui en sortant de la race y revient toujours, comme le processus de disparition et de régénération continuelle du potentiel. Nous avons donc une matière en mouvement, une matière en désintégration, qui arrive d'elle-même à l'intégration, laquelle donne, par suite d'attractions rythmiques, comme équivalent de ces attractions, la famille et la propriété, et leur résultat la race, qui se régénère

toujours. La famille et la propriété sont donc les formes les plus directes d'intégration sociale de la matière, elles s'identifient avec la conservation de la race. Les formes de la famille ne se font pas selon les formes de la propriété, mais toute les deux s'adaptent à l'intensité de l'énergie biologique, correspondante aux différentes couches de la race. De cette manière le processus social est un processus purement biologique et qui tend dans son résultat final soit à l'amélioration de la race — cas normal et le plus important, — soit à la conservation de ce qui existe, soit à sa dégénérescence.

Quant à toutes sortes d'autres formes sociales, elle ne sont que des moyens pour atteindre cette évolution de la race. Et comme l'évolution de la race se produit dans les formes de la famille et de la propriété, par l'apaisement de la faim et de l'amour, donc toutes les autres formes sociales ne sont que des parties constituantes de la famille et de la propriété, autrement dit des formes sociales de la faim et de l'amour.

(*La fin prochainement.*) L. WINIARSKI.

REVUE CRITIQUE

A PROPOS D'UNE PHILOSOPHIE DE LA SOLIDARITÉ

Les personnes qui assistaient l'hiver dernier à la seconde série des conférences organisées par l'École des Hautes Études sociales y ont été favorisées d'un spectacle assez nouveau : un premier ministre offrait à l'examen d'une assemblée de philosophes les principes de sa politique. Faut-il voir là un événement accidentel ou bien serait-ce un autre symptôme de cette réorganisation du pouvoir spirituel dont il est souvent question depuis quelque temps? L'avenir nous l'apprendra peut-être. Puisse, en tous cas, cet exemple parti de haut susciter chez Démos un goût de plus en plus vif pour la fréquentation des Sages. Il en a besoin.

De ces discussions espacées sur une quinzaine de séances est né un volume : *Essai d'une philosophie de la solidarité* [1]. Chacun sait que M. Léon Bourgeois a fait sienne, cette idée de la Solidarité, qu'il la répand — je dirai presque qu'il la prêche — avec éloquence, et qu'il la fait passer en pratique par d'ingénieuses applications; c'est en grande partie grâce à lui que le mot est devenu si fort à la mode. En devenant populaire, il s'est gonflé de tant d'aspirations diverses que, mieux que tout autre, comme le montre M. Croiset dans une excellente préface, il résume à l'heure présente nos tendances et nos besoins moraux.

Cependant il restait à savoir si, transportée sur le terrain de la pure philosophie, l'idée de solidarité pouvait résister à la critique, et servir de base à une morale et à une sociologie. C'est la thèse que défendit M. Léon Bourgeois dans les trois premières conférences et qui fut encore débattue dans les réunions qui suivirent [2]. Il s'agit donc ici

1. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, conférences et discussions. 1 vol. in-8, Paris, F. Alcan, éditeur.

2. A ces discussions ont pris part MM. Belot, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand; Bourgeois (Léon), député; Boutroux, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris; Broca, étudiant; Buisson, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris; Croiset, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris; Darlu, inspecteur général de l'Instruction publique; Devinat, directeur de l'École normale d'Instituteurs de la Seine; Dumont, député; Gide, professeur à la Faculté de Droit de Montpellier; Lacabane, avocat; La Fontaine, sénateur du royaume de Belgique; Léon (Xavier),

d'une œuvre collective, et, si l'on cherchait à suivre certains rapprochements qui se présentent à l'esprit, l'on pourrait dire de ce livre qu'il est en quelque sorte le procès-verbal d'un des premiers Conciles des Temps Nouveaux.

Suivons M. Léon Bourgeois dans l'exposé de sa thèse. Il distingue deux sens différents du mot solidarité. Ce mot exprime « la notion d'un fait, les relations d'interdépendance entre certains phénomènes d'ordre physique, intellectuel, moral ». Il exprime aussi « la notion d'un devoir à observer par tout homme vis-à-vis de ses semblables ». Or, la question qui se pose d'abord est celle-ci : comment de l'idée du *fait*, passons-nous à celle de *devoir*? « Comment cette notion de la solidarité biologique a-t-elle pu conduire à l'idée d'un devoir de solidarité entre les hommes et d'une organisation sociale fondée sur l'idée de ce devoir? »

C'est, nous dit-on, que les sociétés humaines ne sont pas de simples organismes. « Si elles obéissent aux lois générales de la nature, si elles subissent, elles aussi, ces rapports d'interdépendance, de solidarité matérielle qui régissent tous les faits, elles ont en propre quelque chose qui les soustrait au jeu des lois naturelles : un élément nouveau, une *force spéciale* (soulignons ces mots) dont il n'est pas permis de ne pas tenir compte : la pensée, la conscience, la volonté. Une société humaine n'est pas seulement un organisme au sens biologique du mot, elle est *un organisme contractuel*, il y faut le consentement des êtres qui la composent. » C'est ici que nous voyons apparaître l'idée de justice, qui reviendra souvent dans les moments difficiles : « Ce consentement, ils ne le donneront que s'ils en reconnaissent à la fois la nécessité et la justice ». Et le problème se résume ainsi : « La solidarité existe en fait, mais ses résultats ne sont pas conformes à la justice. D'autre part, toute société doit se proposer la justice. Et, pour réaliser la justice l'homme doit observer les lois de la solidarité; après les avoir constatées, il doit s'en servir pour en modifier les effets au profit de la justice ».

Ce premier exposé n'a pas été sans soulever des objections diverses : De deux choses l'une, a-t-on dit en substance : ou la solidarité peut servir de base au système ou elle ne le peut pas. Si elle le peut, c'est de cette notion seule qu'on doit extraire les autres; s'il faut avoir recours à un autre principe, c'est ce principe qui sera la base du système, non la solidarité. « Je ne demanderai pas pourquoi la justice doit être, et d'où vient que nous en sommes convaincus; j'accepte pour point de départ ce fait qu'il y a en nous une idée, ou un instinct, un appétit de justice; je n'en demande ni l'origine historique, ni le

directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*; Leven; Malapert, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand; Dr Papillault; Porgès; Rama; Rauh, maître de conférences à l'Ecole Normale supérieure; Renard (Georges), professeur au Conservatoire national des Arts et Métiers.

fondement rationnel, ni la définition, le contenu positif; toutes ces questions, on me l'accordera sans doute, ont bien leur importance, mais je ne veux pas faire de la métaphysique en ce moment. Ce que je demande c'est simplement ceci : quelle est la nature exacte du rapport — j'allais dire du raccord — à établir entre l'idée de solidarité et l'idée de justice[1] ? »

En somme, il n'y a là qu'un cas particulier d'une question très générale, celle des rapports de la science avec les mœurs, ou encore, de la pensée avec l'action. La pesanteur est un fait universel; pourquoi reculé-je si un poids menace de me tomber sur la tête? Il est évident qu'on n'extraira jamais des lois objectives de la nature, l'homme mis à part, une contrainte quelconque, morale ou autre. Le tout est de savoir si cette contrainte ne fait pas partie, en dernière analyse, du jeu des forces naturelles, en tant qu'elles s'incorporent à ma personne physique, ou s'il est nécessaire d'aller en chercher la source dans un domaine surnaturel. Mais nous retrouverons cette idée plus loin, revenons à notre exposé.

La notion de justice à laquelle recourt M. Léon Bourgeois n'est pas, il faut le reconnaître, la notion usuelle, elle est « profondément modifiée par l'idée de solidarité » ; elle devient ainsi la notion de *dette sociale.*

« L'homme en arrivant sur cette terre est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société préexistante dont il doit accepter les charges, comme il profite de ses avantages. Il est débiteur ou créancier de naissance; il y a lieu pour chacun au règlement d'un compte social. » Il se trouve donc chargé d'une *dette* qu'il n'a pas le droit de nier sous peine de faire acte de mauvais débiteur. « Cette dette, il faut la payer. » La solution proposée pour le règlement du compte est très ingénieusement définie : « une organisation qui mutualiserait pour ainsi dire entre tous les hommes les avantages et les risques de la solidarité naturelle ». C'est ainsi que se rétablirait un rapport d'équivalence dans l'échange des services sociaux et que chacun de nous pourrait payer sa dette sociale. Ainsi conçue « la solidarité nous apparaît comme un fait *antérieur* à la liberté et à la justice, qui ne peuvent se définir qu'en fonction de la solidarité ». Celle-ci resterait donc la base du système.

Voici les deux principales objections qui ont été faites à cette théorie de la dette.

1° « La conception de M. Léon Bourgeois, a-t-on dit, est au fond rationnelle, mais de caractère *juridique*; or, le droit est une acquisition relativement tardive et ne constitue pas une origine; il faudrait rechercher la cause initiale du droit... sinon on voisine ici avec le kantisme, l'impératif catégorique et le royaume des fins. »

1. M. Malapert.

2° « M. Léon Bourgeois dit que la dette qui pèse sur tous à des degrés divers est la charge préalable de la liberté humaine, laquelle ne commence qu'à la libération de la dette. D'autre part, la liberté lui apparait comme aussi nécessaire que la justice au développement de la vie individuelle et de la vie sociale.

« Or, de deux choses l'une : ou l'on n'admet pas l'extinction possible de la dette, et alors la liberté est indéfiniment ajournée ; ou l'on admet que la dette peut être éteinte, mais alors quel avantage l'homme tirera-t-il de cette libération? Il a quittance pour le passé, mais pourra-t-il maintenir sa liberté conquise puisque à chaque instant il entrera de nouveau en compte avec les autres hommes et redeviendra fatalement leur débiteur? »

Il ne nous semble pas que la réponse fournie à ces deux objections ait été absolument décisive. On aura peut-être une autre impression après s'être reporté à la discussion elle-même dont nous ne pouvons pas suivre ici tous les méandres. On y verra aussi comment, des régions de la pure philosophie, M. Léon Bourgeois fait descendre l'idée de solidarité dans le monde réel : limitation des heures de travail, mutualité, suppression des distinctions de castes et de monopoles, limitation des droits de l'état, gratuité de l'enseignement à tous les degrés, amortissement méthodique de la dette, etc. Nous nous sentons ici sous le charme d'un homme qui a longuement réfléchi aux problèmes sociaux, qui les envisage avec générosité et largeur d'esprit; nous ne pouvons donc qu'être séduits par les détails de cet exposé alors même que ses attaches logiques avec l'idée de fond soient quelquefois malaisément perceptibles. Cependant, si nous voulons rester sur le terrain proprement philosophique, qui seul doit être exploré ici, il ne nous semble pas que cette théorie se présente comme quelque chose de pleinement satisfaisant pour l'esprit; nous allons essayer d'en voir la raison.

Le point de départ de la doctrine est pris dans un *fait* : « les relations d'interdépendance entre tous les phénomènes ». Il s'agit donc ici d'un fait très bien choisi, très général, corollaire de l'hypothèse de la conservation et de la transformation de la force, d'un fait par conséquent scientifique au premier chef, car qu'est-ce que savoir sinon discerner de mieux en mieux la solidarité des phénomènes? Cette idée de la solidarité-fait était donc une position très forte où l'auteur aurait pu se retrancher. Ce n'est que pour l'avoir abandonnée qu'il s'est exposé aux difficultés les plus graves. Il y aurait été beaucoup plus en sûreté que dans ce temple vermoulu de la justice où il cherchait un abri lorsque la dialectique de ses adversaires le serrait de trop près. Il avait pourtant manifesté l'intention de ne pas se laisser tenter par la « sirène métaphysique ». Mais en pareille matière d'excellentes intentions ne suffisent pas toujours à nous défendre contre la pression des habitudes et contre la malice des mots. Rien ne peut mieux faire

sentir de quel poids certaines doctrines, dont notre vie sociale offre de plus en plus le démenti, pèsent encore sur ceux-là même qui devraient être et qui se déclarent les plus soucieux d'une attitude véritablement scientifique : ils élèvent un temple à la déesse, mais la déesse attend encore à la porte.

Retournons au passage souligné plus haut. Il s'agit, après avoir constaté la solidarité-fait et la solidarité-devoir (qui, sous certaines réserves, est aussi un fait), d'expliquer le passage de l'une à l'autre. « Les sociétés humaines ne sont pas de simples organismes, il s'y rencontre de plus un élément nouveau, une *force* spéciale, *la pensée, la conscience, la volonté.* » Nous voici tout à coup transportés dans le plus pur spiritualisme. Nous assistons à l'entrée en scène d'une force spéciale, issue on ne sait d'où, opérant on ne sait comment, soustraite aux lois naturelles mais cependant agissant mystérieusement sur elles pour les transformer à son usage; une fois lancés sur cette pente, nous y trouverons, entre autres vieilles connaissances, la doctrine de l'opposition de la Nature et de la Grâce, allégée il est vrai de son attirail théologique et mise à la mode du jour, mais vivace quand même ici, comme dans toute la philosophie contemporaine, avec les préjugés extraordinairement tenaces qu'elle entretient. Au monde naturel de la solidarité-fait, nous verrons se superposer le monde surnaturel de la solidarité-devoir; en sorte qu'une des extrémités du système reposera dans le relatif et l'autre dans l'absolu; il n'est donc pas étonnant qu'on y aperçoive des fissures.

Il en est ainsi, toutes les fois qu'on attribue à l'esprit des qualités qui appartiennent en propre au corps, et notamment l'activité, et la volonté elle-même qui, en tant qu'elle produit des actes, est une propriété du corps (ce qui explique bien des choses). L'erreur qui fut longtemps inévitable, d'une pensée engendrant des actes n'est plus admissible aujourd'hui où l'on pénètre de mieux en mieux le mécanisme de cette illusion quasi-structurale [1], et l'histoire des causes, surtout économiques, qui lui ont fait de si profondes racines. Cette conception d'une solidarité d'un ordre supérieur, liée à l'existence d'une spontanéité irréductible aux lois de la force, devait donc engendrer, ici comme ailleurs, une série de malentendus. Ce n'est pas la dernière fois.

Une voix s'était pourtant élevée pour insister en faveur de l'idée de solidarité naturelle qui « non seulement nous fournit les instruments

1. Une des causes de cette illusion (il y en a plusieurs) a été indiquée avec beaucoup de profondeur par M. Claparède ici-même (mai 1901) et dans la préface de son récent volume sur *L'association des Idées.* Il y montre comment, en dénommant les phénomènes mentaux par les états subjectifs qui les accompagnent, nous paraissons donner au déterminisme une entorse qui n'est qu'apparente. D'autre part, la simple inspection d'une carte du système nerveux nous montre avec évidence que ce qui est conçu dans l'ordre mental comme une *fin* n'est, dans l'ordre corporel, qu'une *cause* pure et simple, rentrant dans la loi commune.

grâce auxquels nous devenons capable d'agir sur la société mais encore nous révèle l'idéal vers lequel il faut tendre »[1]. Ce sont, ou peu s'en faut, les seuls accents positivistes, qu'on ait entendus au cours de ces séances. Il est regrettable qu'on n'ait pas dirigé la discussion dans ce sens. Une critique plus serrée du concept de la solidarité aurait en effet probablement abouti, non seulement à en éliminer tout arrière-sens métaphysique, mais même à en restreindre l'emploi purement positif, et certaines difficultés auraient peut-être été supprimées du même coup. A vrai dire, la solidarité matérielle, soit inorganique, soit organique est la seule qu'on puisse concevoir, et les mots mêmes de solidarité intellectuelle et de solidarité morale, si on les prend à la lettre, sont des non-sens. Ils n'ont de valeur que si l'on sous-entend que cette solidarité intellectuelle ou morale n'est qu'apparente, que les choses se passent *comme si* elle existait, mais qu'en réalité il n'y a là que des formes particulières de la solidarité organique. Car il est impossible, encore une fois, d'imaginer d'interaction d'aucune sorte entre des faits de conscience, soit chez un seul individu, soit entre des individus différents. La causalité ne règne pas plus dans la conscience qu'entre les consciences. Les relations des hommes entre eux — qu'on admette ou non l'hypothèse de la conscience chez autrui — ne sont que des actions exercées par des corps sur des corps. La seule considération du milieu matériel interposé, à travers lequel ces interactions se propagent d'un être à l'autre sous une forme strictement physique, suffit du reste à écarter toute idée de rapports d'un autre genre.

Il semble donc que l'idée de solidarité, avant d'être employée à l'édification d'une philosophie, devait d'abord être allégée de tout arrière-sens illicite et réduite à son véritable contenu. Par ce sacrifice apparent, on s'ouvrait des perspectives neuves et larges, comme toutes les fois qu'on s'attache avec rigueur à cantonner le physique et le mental chacun dans son domaine sans leur permettre d'en sortir.

Du reste ce passage de la solidarité-fait à la solidarité-devoir peut, semble-t-il, s'expliquer par les seuls moyens que ceux de la psychologie positive; mais il faut diviser la question.

Que l'idée de solidarité produise des actes[2], ce n'est là qu'un cas particulier d'un fait très général, qui a les caractères d'une loi, et sur lequel nous n'insistons pas à cause de sa banalité. La petite expérience bien connue du pendule de Chevreul le rend sensible sous sa forme élémentaire, et la vie mentale tout entière n'en est, à certains égards, que la complication. Comme toutes les autres notions abstraites, l'idée de solidarité sera susceptible de produire des mouvements plus ou moins nombreux et variés, suivant la richesse de son contenu, c'est-à-

1. M. le Dr Papillault.

2. On emploie ici sciemment une expression fausse, qui mélange l'ordre corporel à l'ordre conscient, mais qui a force d'usage. Il faut lire : « Que le substratum physiologique, la « trace », si l'on veut, de l'idée de solidarité *se continue* par des mouvements musculaires de la vie de relation » etc.

dire suivant le nombre et la variété des associations motrices auxquelles elle pourra se raccorder. Si on la présente sous sa forme purement abstraite à des consciences non préparées, elle ne produira que des réactions assez vagues, des velléités fugitives dues au ton d'autorité, à l'ardeur avec laquelle le mot sera prononcé. Pour que ce concept ait une efficacité pratique véritable il faut qu'il soit riche, plein de sens, afin que les actes qui l'extériorisent soient nombreux et bien coordonnés; c'est une affaire de temps, d'éducation préalable. La question est donc ici de progresser dans la connaissance des faits, de fournir à l'esprit des images de solidarité aussi nombreuses que possible. Les actes suivront.

Reste à savoir comment ces actes revêtiront le caractère obligatoire, c'est-à-dire comment la solidarité-fait se transformera en solidarité-devoir. C'est l'expérience qui répondra. Aucun artifice de logique ne nous donne le droit dès aujourd'hui d'en affirmer davantage. Ces actes seront obligatoires lorsqu'ils auront eu le temps de le devenir, c'est-à-dire lorsque l'idée de solidarité sera obsédante. Si vraiment la solidarité-fait a bien le caractère d'universalité qu'on lui attribue, si elle est présente partout, elle arrivera à force de constatations répétées à se mélanger intimement à nos pensées, à se raccorder de proche en proche à nos tendances les plus profondes, à revêtir ainsi peu à peu, un caractère affectif, et par suite à régir notre activité d'une façon constante et impérieuse. Notre intervention alors, lorsqu'elle s'insérera dans les mailles de la causalité, aura un aspect tout subjectif d'autonomie, ou, si l'on veut, de liberté.

Mais, a-t-on dit, la solidarité-fait ne peut produire des effets de ce genre : « son transport au monde moral et social est impossible parce que cette solidarité est aveugle et que les effets en sont souvent désastreux..., la nature a ses fins qui ne sont pas les nôtres..., le parasitisme, par exemple, est un fait de solidarité dont il est malaisé de faire un devoir social..., le chômage, la grève, qu'on nous a signalés comme des effets de cette solidarité ne nous donnent pas un type, une règle des réarrangements sociaux à réaliser[1] ». Cette objection serait valable si les actes issus des concepts et des images étaient des actes d'imitation pure et simple, mais il n'en est pas ainsi. L'organisme humain, comme tout organisme, a ses exigences propres qui, dans cette mesure, l'opposent au reste de la nature. — Et c'est même là, sans aucun doute, qu'il faut désormais chercher l'équivalent physiologique de notre sentiment de la liberté. — Les images du monde extérieur ne tombent donc pas dans l'esprit comme dans un milieu indifférent, mais dans une conscience qui jouit et qui souffre, ou, pour parler autrement, les lignes de force qui de divers points de l'espace viennent aboutir à notre cerveau trouvent là un milieu spécial qui les retient et les transforme avant de les relancer dans l'univers sous

1. M. Malapert.

forme d'actes ou de paroles. Les faits de solidarité en pénétrant dans l'esprit se diviseront donc en deux groupes provoquant des actes positifs ou négatifs selon que ces faits aboutiront en dernier ressort à de la joie ou de la douleur, c'est-à-dire selon que l'organisme tendra à se les assimiler ou à les éliminer. Le vouloir-vivre individuel, corrigé ici dans ses erreurs d'appréciations par le vouloir-vivre social ne s'y trompera pas. Là comme ailleurs, tout se réduit donc à des transports et à des échanges d'énergie, que notre conscience raconte à sa manière, pendant les instants où ces énergies s'incorporent à nous. La question est donc de suivre à travers la nature ces transformations et ces échanges jusqu'à l'instant où ils viennent échouer dans l'organisme humain pour lui apporter ou lui dérober de la vie. Lorsque des constatations suffisantes nous auront, pour ainsi dire incorporé, cette idée que toute diminution, en un point quelconque de l'univers de ce capital-énergie aboutit plus ou moins obliquement à une menace contre nous-même, alors la solidarité-fait aura revêtu le caractère obligatoire.

Envisagée de cette façon, l'idée de solidarité présente au moins l'avantage d'utiliser cette idée d'intérêt personnel que les morales en faveur négligent de parti pris, au lieu de la combattre systématiquement, en perpétuant de graves erreurs de psychologie, elles devraient bien plutôt se rendre compte des services qu'elle peut rendre, ne fût-ce que dans bien des cas où la voix de l'altruisme reste silencieuse, et se l'incorporer résolument en l'élargissant peu à peu jusqu'au degré extrême où elle se confond avec l'altruisme absolu. Les systèmes à base uniquement altruiste sont des artifices sociaux très intéressants sans doute, et qui furent jadis indispensables, mais qui ne peuvent se soutenir que grâce à un énorme appareil de suggestions et de contradictions dont l'illogisme foncier deviendra plus évident, à mesure que nous saisirons mieux le détail des rapports qu'entretient notre corps avec le reste de l'univers : rapports pratiques ou rapports mystiques.

L'idée de solidarité est l'affirmation théorique de ces rapports sans nombre. C'est là son véritable avenir. Il faut reconnaître cependant que telle qu'on nous la présente dans l'ouvrage qui nous occupe aujourd'hui, elle est plus assimilable pour le vulgaire. Ce fut sans doute le désir de l'homme de talent qui s'en est fait le propagateur. N'oublions pas que la première vertu des grands politiques c'est de s'accommoder aux milieux.

La seconde partie du volume est remplie par une série de conférences où sont exposés et discutés soit les antécédents historiques, soit certains aspects du problème de la solidarité [1]. Toutes ces études sont

1. *Solidarité et morale personnelle*, par M. A. Darlu; *Propriété individuelle et propriété solidaire*, par M. F. Rauh; *La solidarité à l'école*, par M. F. Buisson; *La solidarité économique*, par M. Ch. Gide; *Le fondement rationnel de la solidarité d'après la doctrine de Fichte*, par M. Xavier Léon; *Socialisme et solidarité*, par M. H. La Fontaine; *Rôle de l'idée de solidarité*, par M. E. Boutroux.

intéressantes comme on le verra en se reportant au volume. Elles ont cet attrait d'extrême aisance dans le maniement des idées qu'on peut attendre d'hommes rompus à la discussion philosophique. Mais on y trouve çà et là un air de sécurité, on dirait presque d'orthodoxie qui ne laisse rien à lire entre les lignes et qui déconcerterait un peu si l'on ne savait pas que l'enseignement est une chose et la libre pensée une autre. L'antinomie, qui est ici assez sensible, pourrait cependant l'être moins si notre époque se montrait moins soucieuse de suivre certains errements des régimes défunts qu'elle prétend faire oublier.

On s'est assez longuement préoccupé de savoir si le concept de solidarité entraine ou non une adhésion au socialisme. D'après M. Rauh, il y aurait lieu de modifier la formule de la justice telle que la fournit le socialisme actuel en attribuant à la société démocratiquement organisée « un droit suréminent sur la propriété ». Cette organisation démocratique de la société, qui devrait se faire sans violence, aurait cependant à ménager l'initiative privée, et les formes autonomes de l'association. Elle aboutirait « à une sorte de syndicalisme universalisé ». Soit; pourvu qu'on n'oublie pas trop que « il n'y a aucune alchimie politique qui puisse transformer des instincts de plomb en une conduite d'or ». Selon M. Gide, les formes économiques de la solidarité préconisée habituellement, c'est-à-dire : la division du travail, l'échange et la concurrence, sont inaptes à réaliser le véritable solidarisme. Le seul moyen efficace serait l'association contractuelle. Entendons par là non pas l'association professionnelle, qui est pour beaucoup d'écoles la base même de l'organisation politique, non pas la mutualité qui ne s'applique qu'à des cas spéciaux, à ce qu'on a appelé « l'état pathologique du corps social », mais l'association coopérative de consommation, le règne de la solidarité ne pouvant se représenter que sous la forme d'une « République coopérative » où des consommateurs s'entendraient pour pourvoir collectivement à tous leurs besoins matériels, intellectuels et moraux.... Alors, ce serait la véritable solidarité, car il sera impossible que l'un quelconque devienne riche sans que tous les autres en profitent ». Nous nous bornons ici à reproduire ces idées qui ont été bien présentées et qui nous paraissent incontestables à condition qu'on accepte sans résistance le vocabulaire, la méthode, et les préjugés de la sociologie contemporaine [1]. Pratiquement ces échanges d'idées aboutissent à nous rendre encore plus sensible l'urgence de certains remaniements de la société actuelle; quant à décider si c'est au socialisme ou à l'individualisme qu'on doit faire les honneurs de l'idée de solidarité, il ne semble pas que ces discussions aient éclairci ce point d'une façon définitive. Il ne pouvait en être autrement. Remarquons en effet une fois de plus que le fait solidarité ne se suffit pas à lui-même. Il est inséparable de cette réaction originale contre

1. Je ne puis que mentionner ici un brillant exposé historique de M. Xavier Léon sur les origines du fondement rationnel de la solidarité.

le milieu qu'on appelle selon les écoles, conscience morale, devoir, adaptation, instinct de conservation, etc., en sorte que les deux thèses, individualiste et socialiste, trouvaient ici d'égales raisons de s'affirmer sans s'exclure.

« La solidarité régit notre vie intérieure, a donc pu dire M. Darlu, la vie intérieure réclame un autre principe. » Que ce principe soit, en dernière analyse, réductible aux forces naturelles; qu'en s'incorporant à nous l'énergie ambiante prenne cet aspect conscient et quasi miraculeux d'une spontanéité absolue, là n'est pas, pour le moment, la question; le spiritualisme, éminemment contestable en tant que réalité psychologique peut rester, dans ses grandes lignes, une vérité morale jusqu'au jour où l'on aura réussi à traduire, en un langage plus neuf, ceux de ses préceptes qui doivent lui survivre. C'est à cette traduction qu'il serait grand temps de songer. Se vouloir libre, être soi-même, se surmonter, être présent tout entier dans le moindre de ses actes, voilà qui est éminemment désirable, même si l'on pense que l'esprit ne meut pas le corps; le tout est, en employant les locutions de ce genre, de sentir le non-sens radical qu'elles enferment, et par conséquent, de ne pas faire exclusivement reposer les progrès de l'éthique sur des moyens de suggestion insuffisants et qui datent de ces temps anciens où l'on ne pouvait agir sur les cerveaux que par des paroles. Encore faut-il remarquer que ces artifices étaient alors renforcés par tout un système de signes, de symboles et de pratiques qu'on prétend — peut-être à tort — rejeter en bloc aujourd'hui.

Cela nous amène à une autre question, qui a fourni à M. Buisson l'objet d'un éloquent et rude discours sur « la solidarité à l'école ». Comment faire pénétrer dans les masses populaires cette idée de la solidarité? Comme M. Darlu, M. Buisson insiste avec vigueur pour maintenir intacte « l'idée de la personnalité humaine ». Il déclare qu'on doit développer autant que possible, à l'école, les œuvres qui tendent à opérer la solidarisation effective, qu'il est utile d'apprendre aux enfants à s'associer pour le jeu, pour le travail, pour la mutualité, mais qu'il est très dangereux de transporter à la discipline scolaire le fait brutal de la solidarité naturelle et d'appliquer la théorie des récompenses et des punitions collectives, sous prétexte que, dans la nature, la solidarité agit d'une façon aveugle et frappe le groupe tout entier pour la faute d'un individu; ce système imité de la doctrine catholique de la réversibilité des mérites ayant, paraît-il, le danger d'étouffer chez l'enfant le sentiment de la responsabilité personnelle : « on ne collectivise, dit M. Buisson, que ce qui est collectif; et voici ce qui ne l'est pas : la conscience et le devoir, l'individualité morale ».

C'est vrai, mais on peut n'être pas d'accord avec M. Buisson lorsqu'il apprécie la doctrine de la réversibilité des mérites, et n'y pas trouver les abimes qu'il y signale. Sans entrer ici dans une discussion de fond, qui serait très longue, on peut remarquer que cette doctrine

a tout au moins l'intérêt d'exprimer un fait, et que lorsque Massillon — et le catéchisme — nous montrent tous les chrétiens unis entre eux « comme les membres d'un même corps », ils ne font qu'énoncer à leur façon, avant Spencer, cette idée « qu'une société est un organisme ». Que l'Église ait étendu la solidarité-fait au monde spirituel et l'ait exprimée d'une façon qui semble aujourd'hui inacceptable ; que les catholiques, — comme après eux les spencériens, pour d'autres raisons — aient abusé de certains rapprochements, tout le monde en convient. Encore est-il vrai que si l'on prend cette doctrine sous un certain angle, on y trouve l'idée de *race*, avec la préoccupation éminemment sociale d'éliminer certaines tares physiques, si forte dans le judaïsme, et qui est descendue de là chez nous où, en se spiritualisant à l'extrême, elle a perdu peu à peu sa forte signification primitive.

Mais il est douteux, en tout cas, que la doctrine de la réversibilité des mérites, bien comprise, affaiblisse nécessairement le sens de la responsabilité individuelle : le catholicisme, en d'autres époques, a su en tirer des effets diamétralement opposés. On se contente aisément, lorsqu'il s'agit du catholicisme, d'opinions vraiment bien simplifiées, et certains préjugés inconscients empêchent trop souvent, en pareille matière, une attitude strictement philosophique. La solution de certaines difficultés très graves n'est pourtant possible qu'à ce prix. Ne nions pas contre l'évidence que le catholicisme ait réussi, au moins historiquement, à réaliser un degré extrême de tension morale. Qu'il en soit encore capable aujourd'hui, c'est une autre question, mais demandons-nous, tout au moins, si les reproches qu'on lui adresse ne doivent pas porter plutôt sur les circonstances extérieures qui ont amené son déclin que sur la substance même de cette illustre éthique, la plus variée, la plus savante, la plus riche de contenu psychologique, la plus étroitement modelée sur les contours mouvants de la vie que le passé ait produit. Si j'en avais ici la place, je montrerais que la confession, par exemple, lorsqu'on en met à nu le mécanisme à la fois si délicat et si solide, apparaît comme merveilleusement combinée pour exciter et développer cette vitalité intérieure qu'on lui reproche mal à propos d'affaiblir, et qu'elle correspond à un besoin si vrai que l'avenir sera peut-être obligé d'en reconstituer le simulacre.

Mais revenons à notre sujet. En somme, il y a trois manières principales de communiquer la moralité.

La première, plus particulièrement religieuse, cherche à fortifier à sa source par des exhortations, et une sorte d'induction d'ordre surtout affectif, le sentiment de l'énergie intérieure, afin de permettre au vouoir-vivre, dans ce qu'il a de plus intime et de plus profond, de se manifester librement; la seconde, plutôt scientifique au sens usuel du mot, mais qui a joué son rôle dans l'histoire des religions, s'attache à munir l'intelligence d'images nombreuses et variées, produisant d'elles-mêmes les réactions nécessaires. Chacun de ces deux systèmes pris à part est insuffisant; ils se complètent l'un l'autre mais l'équilibre est

très difficile à réaliser, car ils supposent deux formes de tempérament peut-être irréductibles l'une à l'autre ; de grandes divisions religieuses et morales s'expliqueraient par là.

Le troisième système appartient en propre à notre temps ; il consiste à modifier le terrain même de la moralité par une action directement exercée sur l'individu physique. Déjà certains troubles, jusqu'ici dénommés troubles moraux, sont justiciables d'une nouvelle thérapeutique. Les remèdes purement moraux, loin de supprimer les malaises dont nous parlons, sont plutôt propres à les alimenter et à les pousser à l'excès ; une attention très soutenue fixée sur les moindres faits de la vie intérieure est souvent, on commence à s'en rendre compte, beaucoup moins un remède qu'un symptôme de débilité morale. Ainsi, quelques-unes de nos vertus les plus vantées seraient probablement une lourde charge pour notre race. On pressent ici la transposition de certains problèmes ; celui qui se pose pour notre temps peut-être en première ligne, consisterait à nous exonérer de certains états asthéniques, de certaines formes de la dépression que la science atteindra de plus en plus directement à leur siège même.

Comme notre politique, qui dresse dans l'absolu des constructions où seul l'homme parfait serait à son aise, notre morale est faite pour un individu idéal, sans déséquilibre ni tares ; on ne veut pas voir que l'anomalie, le désordre à tous les degrés, le péché originel sont la règle. La preuve en est la durée moyenne de la vie. Il est surprenant qu'on ne se serve pas de ce fait comme base d'évaluation de toutes les valeurs morales. Aucun, à l'heure présente, ne résiste mieux à l'examen. D'un point de vue très général, et toutes réserves faites sur des applications maladroites d'une pareille formule, une bonne morale, comme une bonne politique, est celle qui réalise en fin de compte une augmentation de la durée moyenne de la vie. On voit comment le point de vue individuel se corrige ici par le point de vue social ; on voit aussi les formes de moralité transitoire et éminemment relative auxquelles une époque quelconque peut être obligée par les circonstances spéciales qui agissent sur elle.

L'importance primordiale de l'intégrité physique a été indiquée dans l'ouvrage qui nous occupe par M. La Fontaine, qui, entre autres remarques judicieuses, prédit que « dans la société future la portée de l'hygiène et son caractère profondément solidaire apparaîtront aux yeux de tous » ; si profondément solidaire que c'est dans les replis du sentiment religieux que l'hygiène naquit et resta longtemps enfermée — c'est même un des faits les plus suggestifs de l'histoire — mais ce mot d'hygiène a malheureusement de nos jours un sens mesquin, alors qu'il devrait avoir la signification la plus large et la plus profonde. En dernière analyse toute la question sociale s'y ramène. On l'avait compris à certains moments critiques du passé où la vitalité d'un peuple était en péril.

A. Godfernaux.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

P. Duhem. — Une science nouvelle : la chimie physique (36 p. in-8). Extrait de la *Revue Philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, 1899 (Paris, Hermann).

L'auteur, remontant aux origines de la Chimie physique, rappelle l'opposition qui existait, dès le XVIIe siècle, entre l'empirisme des chimistes et le rationalisme mécaniste des physiciens de l'école cartésienne, qui cherchaient à expliquer les phénomènes chimiques par « la figure et le mouvement ». D'autre part, l'école de Newton s'efforçait de constituer une *Mécanique physique et chimique* dont Newton avait tracé le plan à la fin de son *Optique*, en demandant si l'on ne pourrait pas expliquer tous les phénomènes physiques et chimiques par des forces attractives et répulsives analogues à la gravitation. Laplace réalisa une partie de ce plan en fondant la théorie de la capillarité sur l'hypothèse des actions moléculaires. Macquer et Guyton de Morveau essayaient de fonder sur la même hypothèse leur théorie de l'affinité chimique. Entre la chimie expérimentale de Lavoisier et la mécanique physique de Laplace, Berthollet établit un rapprochement fécond. Il conçoit la chimie sur le modèle de la mécanique; les réactions chimiques doivent s'expliquer par l'attraction moléculaire qu'on nomme *affinité*. Il y aura donc une Statique chimique et une Dynamique chimique. Et comme dans les conditions de l'équilibre chimique entrent à la fois des forces physiques et chimiques, « il doit exister un rapport entre les propriétés physiques et les propriétés chimiques », et l'on n'a pas le droit de les séparer par une abstraction artificielle. Telles étaient les idées directrices de Berthollet, qui sont celles de la Chimie physique moderne.

Leur éclipse est due au succès de Proust, qui soutint contre Berthollet la *loi des proportions définies*, et fit admettre une distinction absolue entre les phénomènes physiques et les phénomènes chimiques. De là date cette défiance que les chimistes témoignèrent longtemps à l'égard de la mécanique de la physique, et dont on retrouve la trace dans les *Leçons de philosophie chimique* de Dumas. Cependant les relations de la physique et de la chimie réapparaissaient et s'imposaient sous d'autres formes : dans l'*Électrochimie*, fondée sur les phénomènes d'électrolyse, « qui faillit, avec Berzelius, absorber la chimie tout

entière », et dans la *Thermochimie*, fondée sur les mesures calorimétriques, qui conduisit Julius Thomsen à formuler la *loi du travail maximum* : « Une réaction ne se produit spontanément que si elle dégage de la chaleur » ; loi qui marquait une distinction artificielle entre les phénomènes chimiques et les phénomènes physiques. Sainte-Claire Deville montra au contraire l'identité de nature des lois des réactions chimiques et des lois des changements d'état physiques, en analysant les conditions physiques qui déterminent une réaction chimique et le *sens* de cette réaction. Il créa ainsi la *mécanique chimique fondée sur la thermodynamique*.

Malheureusement, la science nouvelle fut frappée d'interdit, en France, par « les grands prêtres de la science officielle », et c'est à l'étranger qu'elle s'est développée, grâce aux travaux théoriques de Horstmann et de Willard Gibs, et aux recherches expérimentales de Van't Hoff et de Bakhuis Roozboom, d'Arrhenius et d'Ostwald. Ces savants édifient un corps de doctrine, l'*Energétique*, auquel se rattachent les lois des équilibres chimiques, celles de l'électro-chimie, celles des dissolutions, etc.

Au grand regret du lecteur, l'exposé théorique s'arrête court ici [1], et fait place à une histoire extérieure et administrative de la science nouvelle (fondation de chaires, d'instituts et de revues consacrés à la Chimie physique). L'auteur montre avec quelle libéralité les États allemands ont installé et outillé les savants que nous venons de nommer. L'épisode le plus significatif de cette histoire est le fait que l'Académie des Sciences et l'Université de Berlin ont enlevé M. Van't Hoff à la Hollande et à l'Université d'Amsterdam. La Chimie physique n'est pas moins en honneur aux Pays-Bas et aux États-Unis.

C'est que l'auteur s'est proposé, dans cet article, une fin pratique : il veut prouver que la décadence des industries chimiques, en France, et leur effacement complet devant la production étrangère, est due à « l'acharnement obstiné et routinier avec lequel les savants officiels ont lutté contre la réforme de la chimie organique ». Ce n'est pas seulement M. Duhem qui parle ainsi : c'est M. Haller, alors directeur de l'Institut chimique de l'Université de Nancy [2], « un des hommes qui ont le plus fait, en France, pour renouer l'alliance féconde de la science et de l'industrie chimique ». La grande industrie française est menacée de la même décadence, si elle ne subit pas, comme ses concurrentes, les transformations imposées par le progrès scientifique ; par exemple, les progrès de l'électrochimie ont complètement changé les conditions de la production métallurgique, en remplaçant la houille par les chutes d'eau comme source d'énergie. L'auteur montre que toute erreur de théorie *se paie*, au sens économique du mot : « Ceux qui... ont permis aux équivalentistes d'enrayer le développement de la chimie organique

1. Voir l'article sur *L'œuvre de M. Van't Hoff*, analysé plus bas.
2. *Science et industrie*, ap. *Bulletin de la Société industrielle de l'Est*, 1897.

en France, ont commis une faute qui nous coûte cent millions par an ». Et il termine en indiquant les réformes ou les créations qu'il considère comme les plus urgentes[1]. Ces conclusions pratiques ont bien aussi leur valeur philosophique et même morale, car elles montrent combien sont pernicieux l'esprit de routine et de paresse intellectuelle décoré du nom de tradition, et l'esprit d'exclusivisme national, qui nous empêche de suivre l'exemple de l'étranger et de profiter des leçons parfois coûteuses qu'il nous donne.

L. Couturat.

P. Duhem. — L'œuvre de M. J.-H. Van't Hoff, *à propos d'un livre récent* (23 p. in-8). Extrait de la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1900.

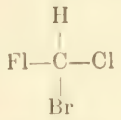
C'est à l'occasion de l'apparition des *Leçons de chimie physique* de M. Van't Hoff, traduites par M. Corvisy[2], que M. Duhem a écrit cet article, où il expose les principales théories du professeur de Berlin.

La première, la *Stéréochimie*, est un perfectionnement de la notation atomique. On sait que des corps (dits *isomères*) peuvent avoir la même *formule brute* sans avoir les mêmes propriétés chimiques. On rend compte de ces différences en leur donnant une *formule développée* qui représente leur *type chimique*; c'est un schéma plan destiné à figurer les *valences* (les connexions) qui relient leurs divers éléments. De même, il y a des corps (*isomères de position*) qui ont la même formule développée, et qui cependant ont encore des propriétés différentes; par exemple, ils dévient en sens contraire le plan de polarisation (on les appelle dans ce cas des *antipodes optiques*). Pour rendre compte de ces propriétés *symétriques* (pouvoirs rotatoires inverses), la formule développée ne suffisait plus; car une figure plane est son propre symétrique. De même que l'on avait dû passer des formules linéaires (à 1 dimension) aux formules planes (à 2 dimensions), il fallait inventer des formules solides (à 3 dimensions) qui fussent symétriques les unes des autres (comme les trièdres symétriques). Pasteur avait découvert que deux sels isomères (les tartrates de sodium, par exemple), doués de pouvoirs rotatoires inverses, ont des formes cristallines *symétriques* l'une de l'autre. Cela conduisit Le Bel et Van't Hoff à imaginer des schémas symétriques non superposables pour figurer les isomères doués de propriétés symétriques. Pour cela, il suffisait de représenter l'atome quadrivalent de carbone

1. M. Duhem cite l'exemple de l'Institut chimique de Nancy, fondé justement par M. Haller, et subventionné par de grands industriels. Ajoutons que, depuis que son article est écrit, l'Université de Grenoble a développé l'enseignement de l'électrotechnique.

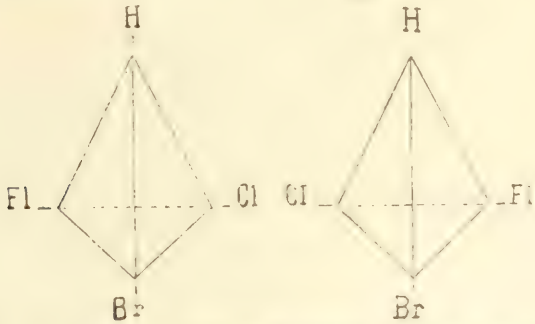
2. Tome I : *La dynamique chimique*; tome II : *La statique chimique*. Paris, Hermann, 1898, 1899.

(qui joue un rôle fondamental dans les formules de Chimie organique) par un tétraèdre aux sommets duquel on accrocherait les atomes qui correspondent à chacune de ces *valences*. C'est ainsi que le corps dont la formule développée est :



peut être représenté par les deux formules solides symétriques et non superposables :

Si ce mode de représentation est juste et approprié, on doit pouvoir formuler les deux lois suivantes :



Toutes les fois qu'un composé chimique se présente sous deux formes, antipodes optiques, la stéréochimie peut figurer sa constitution par deux schémas symétriques non superposables ;

Inversement, toutes les fois que la stéréochimie peut figurer la constitution d'un corps par deux schémas symétriques non superposables, il se présente sous deux formes, antipodes optiques.

La vérification de ces deux lois dans beaucoup de cas, et les découvertes qu'elles ont fait faire (la seconde surtout), justifient la stéréochimie à titre de *symbolisme scientifique* commode et fécond, mais non à titre d'hypothèse valable touchant la constitution réelle et intime des corps[1].

La seconde découverte de M. Van't Hoff est la *loi du déplacement de l'équilibre chimique par variation de la température*. M. Duhem rappelle brièvement les lois thermochimiques proposées depuis un siècle : pour Lavoisier et Laplace, toute réaction exothermique était une combinaison, toute réaction endothermique une décomposition. Cette loi fut reconnue fausse ; il y a des décompositions exothermiques

1. Voir Van't Hoff, *Stéréochimie*, trad. Meyerhoffer (Paris, Naud, 1892). Cf. Ed.-G. Monod, *Stéréochimie*, avec une préface de Friedel (Paris, Gauthier-Villars, 1895), exposé élémentaire et très clair des théories de Le Bel et Van't Hoff.

(celles des explosifs, par exemple). Selon Julius Thomsen, les réactions exothermiques sont les seules qui puissent se produire spontanément. Cette *loi du travail maximum*, prise pour base de la thermochimie, a été également réfutée par l'expérience. J. Moutier découvrit pour les systèmes *univariants*[1] une loi très simple :

Pour une pression donnée, et à une température moins élevée que le point de transformation relatif à cette pression, il ne peut se produire que des réactions exothermiques; à une température supérieure au point de transformation, il ne peut se produire que des réactions endothermiques.

C'est cette loi que complète et généralise la loi de Van't Hoff, applicable aux systèmes non univariants :

Si l'on élève un peu la température d'un système chimique en équilibre stable, la réaction qui se produit (pour rétablir l'équilibre) *est toujours endothermique*[2].

De là il résulte que, quand la température s'élève, les composés exothermiques tendent à se détruire et les composés endothermiques à se former. Les premiers ne sont donc stables qu'aux basses températures; la thermochimie (loi du travail maximum) n'est vraie qu'au zéro absolu. Au contraire, aux hautes températures se produisent ces dissociations de composés exothermiques et ces synthèses de composés endothermiques que Sainte-Claire Deville a découvertes, et qui ont ruiné la thermochimie.

La troisième contribution de M. Van't Hoff a consisté à établir que les *propriétés des dissolutions extrêmement diluées* sont analogues à celles des gaz parfaits. En effet, les lois de Mariotte et de Gay-Lussac s'appliquent aux corps extrêmement dilués, si l'on remplace la pression du gaz par la *pression osmotique*[3] de la solution (à la température et au degré de concentration donnés). La loi d'Avogadro et d'Ampère s'y applique également; et l'on peut résumer les deux lois dans l'énoncé suivant :

Si l'on multiplie le volume dans lequel est dissous 1 gramme du corps par la pression osmotique de la dissolution, et qu'on divise le produit par la température absolue, on obtient un nombre constant pour chaque corps, et inversement proportionnel à son poids moléculaire.

1. On appelle *univariant* un système de corps où l'équilibre, à température constante, est assuré par une valeur déterminée de la pression, et à pression constante, par une valeur déterminée de la température appelée *point de transformation.*

2. Cette loi a été à son tour généralisée par W. Gibs et M. Lechâtelier sous le nom de *loi de l'opposition de l'action à la réaction.* Elle présente un intérêt capital pour la philosophie des sciences, car elle signifie, en somme, que toute transformation physico-chimique produit une réaction qui tend à l'annuler. C'est le principe de la *stabilité* de la nature. (Cf. la *loi de Lenz* en électrodynamique.)

3. La *pression osmotique* est celle qui maintient la dissolution considérée en état d'équilibre osmotique par rapport à l'eau pure.

On conçoit aisément que cette loi puisse servir (comme la loi d'Avogadro et d'Ampère pour les gaz) à déterminer les poids moléculaires des corps dissous. On en déduit la loi découverte expérimentalement par Raoult : l'abaissement du point de congélation d'une dissolution est en raison inverse du poids moléculaire du corps dissous ; et c'est là une vérification de la loi de Van't Hoff. On devine l'intérêt philosophique de l'analogie ainsi établie entre l'état gazeux et l'état de dilution liquide, l'un et l'autre d'autant plus *parfaits* que la raréfaction est plus grande. Elle est, avec la *loi du déplacement de l'équilibre*, une des principales conquêtes de cette « science nouvelle » que M. Duhem s'efforce de populariser parmi les savants et les philosophes français.

L. COUTURAT.

P. Duhem. — SUR QUELQUES EXTENSIONS RÉCENTES DE LA STATIQUE ET DE LA DYNAMIQUE (28 p. in-8°. Extrait de la *Revue des questions scientifiques*, juillet 1901 (Louvain).

L'auteur expose dans ce mémoire comment la mécanique classique, confinée dans l'étude du mouvement local, s'est étendue et généralisée depuis un quart de siècle pour devenir la mécanique physique et chimique, science des changements d'état et des transformations de la matière. La statique classique est fondée sur le *principe des vitesses virtuelles* : il y a équilibre lorsque, pour tout déplacement virtuel, le travail des forces extérieures est égal à la variation du potentiel interne. On la généralise en remplaçant le potentiel mécanique par le *potentiel thermodynamique* (fonction analogue, dépendant de toutes les variables qui déterminent l'état interne du système), et les forces extérieures par les *actions* relatives à chacune de ces variables. Cette statique générale comprend et englobe à la fois la statique chimique, la statique électrique et la statique magnétique.

D'autre part, la dynamique classique repose, comme on sait, sur le principe de D'Alembert, qui exprime qu'il y a équilibre (à chaque instant du mouvement) entre les forces qui agissent sur le système et les *forces d'inertie*. Ce principe se traduit en somme par l'équation de l'équilibre où l'on introduit les forces d'inertie. On peut le généraliser comme le principe des vitesses virtuelles, en y introduisant les *actions d'inertie* relatives aux variables qui définissent l'état du système. Mais cette généralisation ne suffit pas à atteindre les changements d'état non accompagnés de mouvement local (qui correspondent à des variables *sans inertie*). Il faut introduire dans l'équation de l'équilibre, à côté du *travail d'inertie*, un nouveau terme, le *travail de viscosité*, qui est toujours négatif (c'est-à-dire opposé au changement réel), et qui est nul quand la vitesse du changement est nulle. On fait ainsi rentrer dans la dynamique, non seulement les lois du mouvement

des fluides visqueux, mais les lois des réactions chimiques, où les actions de viscosité sont prépondérantes.

Les actions de viscosité, s'annulant en même temps que la vitesse, n'interviennent pas dans les conditions d'équilibre. Or il y a des systèmes qui admettent une infinité d'états d'équilibre formant une suite continue, et qui échappent par suite aux lois de la statique. On est ainsi conduit à généraliser celles-ci en tenant compte du *frottement*, et en y introduisant un nouveau terme représentant les *actions de frottement*. Ces actions de frottement ne sont jamais positives; mais, au lieu de s'annuler quand la vitesse est nulle, elles prennent des valeurs non nulles : dès que la somme des travaux virtuels est inférieure à ces valeurs, il y a équilibre. Les conditions de l'équilibre s'expriment donc par des inégalités, et c'est pourquoi il peut y avoir un ensemble continu d'états d'équilibre[1]. Cette nouvelle statique ne comprend pas seulement les cas d'équilibre mécanique où intervient le frottement, mais la plupart des équilibres chimiques[2].

Enfin, il y a des systèmes qui n'obéissent ni à la statique des systèmes sans frottement ni à la statique des systèmes à frottement : ce sont les systèmes qui subissent de ces modifications permanentes qu'on appelle *hystérésis* (exemples : déformation permanente de corps imparfaitement élastiques; aimantation rémanente du fer et de l'acier soumis à un champ magnétique). Ces systèmes sont irréversibles comme les systèmes à frottement, mais ils en diffèrent en ce que la moindre action y produit une modification. Pour obtenir leur équation d'équilibre, on est obligé d'introduire un nouveau terme relatif à la *valeur absolue* des modifications infiniment petites : c'est encore là une extension de la statique. Mais les mêmes systèmes exigent aussi une extension de la dynamique, car la loi de leurs modifications dépend de leur rapidité (par exemple, un cycle d'hystérésis change de forme suivant la vitesse). Pour passer de la statique à la dynamique de ces systèmes, il faut ajouter à l'action extérieure l'action d'inertie et l'action de viscosité (relatives aux mêmes variables); cette dernière étant négative et le plus souvent proportionnelle à la vitesse de variation.

Tel est le cadre de la mécanique générale, qui enveloppe à la fois la mécanique classique et la thermodynamique. Qu'elle soit bien la généralisation de l'ancienne mécanique, cela est prouvé par l'extension qu'elle donne à certains théorèmes très généraux de celle-ci, comme l'impossibilité du mouvement perpétuel. Nul n'était mieux qualifié que M. Duhem pour en tracer le plan et en définir la portée, car on sait que

1. L'exemple le plus simple d'un équilibre avec frottement est celui d'un corps posé sur un plan incliné, tant que l'inclinaison de ce plan ne dépasse pas une certaine limite, déterminée par le coefficient de frottement.

2. Cf. Duhem : *Théorie thermodynamique de la viscosité, du frottement et des faux équilibres chimiques*. Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux, 1896.

ses travaux ont beaucoup contribué à fonder et à systématiser cette nouvelle science[1].

L. COUTURAT.

P. Duhem. — LE MIXTE ET LA COMBINAISON CHIMIQUE. *Essai sur l'évolution d'une idée* (208 p. in-8). Extrait de la *Revue de philosophie*. Paris, Naud, 1902.

Ce n'est pas seulement l'évolution d'une idée, mais l'évolution des idées fondamentales de la chimie que M. Duhem a retracée dans ces pages destinées aux philosophes, et qui leur seront en effet précieuses. Toutefois, la notion qui domine cette histoire sommaire des théories chimiques est celle du *mixte* (composé chimique), où les atomistes grecs voyaient un simple mélange mécanique, tandis que les péripatéticiens le considéraient comme une substance nouvelle, douée de qualités propres, où les composants n'existaient plus qu' « en puissance ». Tandis que la seconde interprétation a régné pendant tout le moyen âge, la première renait, au XVIIe siècle, avec Gassendi et Descartes, et s'exprime dans les théories de Bayle et de Lémery. Puis l'école newtonienne s'en empare, et aux considérations purement géométriques sur la forme des atomes, elle ajoute la notion mécanique de l'attraction pour expliquer les *affinités* plus ou moins grandes des corps. Même l'école empiriste (Stahl en Allemagne, Rouelle en France), malgré son aversion pour les hypothèses mécanistes, admet cette conception du mixte, comme formé par juxtaposition d'éléments.

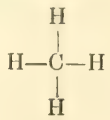
Lavoisier, laissant de côté les discussions « métaphysiques » sur les éléments, formule la notion empirique et provisoire de « corps simple ». L'auteur montre, par des textes curieux, que la *loi des proportions définies* était connue des prédécesseurs de Lavoisier, qui l'interprétaient chacun dans son système. Lavoisier avait au contraire constaté que la solubilité de certains corps varie avec la température, et expliquait ce fait en admettant une « solution par le calorique ». Berthollet étendait aux combinaisons chimiques les lois des dissolutions, et soutenait que la proportion des corps combinés peut varier avec les circonstances. Cette doctrine, conforme à la tradition du XVIIIe siècle, fut ruinée[2] par Proust (1799-1806), qui établit une distinction tranchée entre les *mélanges* physiques et les *combinaisons* chimiques, celles-ci étant caractérisées par le rapport invariable des composants.

1. Voir notamment son *Traité élémentaire de mécanique chimique, fondée sur la thermodynamique* (4 vol., 1897-99), et son ouvrage plus élémentaire : *Thermodynamique et chimie*, 1 vol., 1902.

2. Provisoirement, car elle est revenue en faveur avec les théories modernes de la chimie physique. Cf. Wald, Mémoire ap. *Bibliothèque du Congrès de philosophie*, t. III.

D'autre part, Richter découvrit que tous les corps simples se combinent entre eux et se substituent les uns aux autres dans leurs combinaisons dans des rapports fixes, de sorte qu'on peut assigner à chacun d'eux un *nombre proportionnel* (un *équivalent*). Dès lors, les masses qui se combinent entre elles sont des multiples entiers des équivalents respectifs des corps, et l'on peut représenter la combinaison par une *formule chimique brute*. Ces nombres proportionnels sont indéterminés (à un facteur entier près); on les choisira de manière que les composés chimiques *analogues* soient représentés par des formules analogues. A cette considération un peu vague de l'*analogie* des composés, on ajoute ou on substitue la *règle d'Avogadro et d'Ampère* : on fixera la formule chimique des composés de telle sorte que les masses moléculaires (équivalents) de ces corps, amenées à l'état gazeux parfait, occupent toutes le même volume (à la même température et sous la même pression). D'autre part, l'analogie des combinaisons est mise en lumière par l'*isomorphisme* de leurs cristaux, lorsqu'elles en forment (*loi de Mitscherlich*, 1819), et la considération de l'isomorphisme confirme les conclusions tirées, soit de l'analogie chimique, soit de la règle d'Avogadro et d'Ampère, qui prennent par là plus de valeur et d'autorité.

L'étude des *substitutions chimiques* a conduit à remplacer les *formules brutes* par les *formules développées*. Dumas découvrit que les corps qui se substituent les uns aux autres ne sont pas nécessairement *analogues* au point de vue chimique (ex. : l'hydrogène et le chlore), non plus que les composés ainsi obtenus. On dit de ceux-ci qu'ils appartiennent au même *type chimique*. Or il existe des corps composés (cyanogène, ammoniaque) qui se substituent à des corps simples sans changer le type chimique du composé (découverte du type *ammoniaque* par Wurtz; invention du type *eau* par Williamson, du type *acide chlorhydrique* par Gerhardt). On découvrit ensuite qu'il existe des *types condensés*, c'est-à-dire où un seul équivalent d'un corps se substitue à 2, 3 équivalents d'hydrogène; de sorte qu'il y a des groupements *bivalents*, *trivalents*.... Ainsi s'introduit la notion de *valence* échangée entre deux équivalents. Un type chimique est caractérisé par le nombre des valences échangées entre ses éléments. Dès lors, il est naturel de le représenter par une *formule développée*, où chaque valence sera figurée par un trait. Par exemple, le *méthane*, dont la formule brute est CH^4, aura pour formule développée :



La considération des formules développées a permis de prévoir des substitutions et d'effectuer des synthèses.

Mais un nouveau progrès s'imposait. La notation des valences ne

rendait pas compte de la diversité des propriétés des isomère de position, qui ont la même formule développée. Le Bel et Van't Hoff eurent l'idée de construire les formules dans l'espace, afin d'obtenir des figures symétriques l'une de l'autre, et ils constituèrent ainsi la *stéréochimie*. Ce dernier perfectionnement de la notation chimique s'est justifié comme instrument de découverte[1].

L'auteur a systématiquement exclu de l'exposé précédent la notion d'atome, pour faire ressortir les lois et les hypothèses d'ordre expérimental qui ont dirigé l'évolution de la chimie. Il montre ensuite comment les faits exposés ci-dessus ont trouvé leur interprétation dans la théorie atomique : l'équivalent, dans l'*atome*; la valence, dans l'*atomicité*. Mais si les formules et symboles de la Chimie sont commodes et même précieux comme notations, on ne peut les regarder comme des images de la réalite sans se heurter à d'insolubles contradictions. Par exemple, l'atome d'azote devra être tantôt trivalent et tantôt quintivalent. Ainsi le succès de la *notation* dite *atomique* et des notations qui en dérivent ne prouvent rien en faveur de l'hypothèse atomistique. La *loi des proportions multiples* semble la confirmer : mais en réalité elle échappe à l'expérience, car elle se réduit à affirmer que le rapport des masses équivalentes est *commensurable*, et il n'est plus nécessaire qu'il soit simple. L'auteur ne va pas, pour cela, jusqu'à soutenir que c'est une « convention arbitraire », « un simple décret de notre bon plaisir ». Il se prononce au contraire nettement contre le nominalisme des néo-positivistes : « Qui donc oserait, sain d'esprit, affirmer que cette notation si féconde n'est qu'un pur jeu d'esprit? »

Il termine son ouvrage par un exposé des idées fondamentales de la mécanique chimique. Sainte-Claire Deville a montré l'insuffisance de la théorie atomique et des formules « statiques » de la chimie, qui ne nous apprennent pas dans quelles conditions physiques ni même dans quel sens une réaction a lieu. Il ruina la distinction de la physique et de la chimie en assimilant la combinaison à la dissolution; il fonda la chimie physique en étudiant les *dissociations*, où le sens de la réaction dépend uniquement des conditions physiques. Sa doctrine renversa deux autres théories de Mécanique chimique : celle du *travail maximum*, née de l'union de la théorie mécanique de la chaleur avec les hypothèses newtoniennes, selon laquelle toute réaction chimique qui se produit d'elle-même (à température constante) dégage de la chaleur (ce qui supposait une distinction absolue entre les phénomènes chimiques et les phénomènes physiques); et celle de l'*équilibre mobile*, qui faisait dépendre le sens de la réaction réelle de la vitesse des deux réactions inverses, et par suite de la masse des corps en présence, et qui est démentie par les faits.

Ainsi ni la théorie atomique, ni la théorie newtonienne n'avaient

1. Cf. Duhem, *L'œuvre de M. J.-H. Van't Hoff* (analysé plus haut).

réussi à fonder la Mécanique chimique. Celle-ci a trouvé ses principes dans la thermodynamique, dégagée de toute hypothèse mécaniste. Au lieu de se réduire à la mécanique, comme le croyaient les partisans de la théorie mécanique de la chaleur, la thermodynamique est devenue une science autonome, l'énergétique, qui englobe la mécanique comme un simple cas particulier. Elle ne fait aucune distinction entre le « mélange physique » et la « combinaison chimique » ; elle distingue simplement des corps à composition fixe et des corps à composition variable. Enfin, elle n'admet pas que les composants subsistent au sein du composé, et en ce sens elle restaure la notion aristotélicienne du mixte. L'auteur conclut que « la physique tend à reprendre une forme péripatéticienne », tout en se défendant d' « exagérer les caractères péripatéticiens que présente la science actuelle » ; selon lui, « la physique actuelle met à la base de toute théorie une analyse logique » qu'il assimile à « l'analyse péripatéticienne » [1].

Les philosophes ne peuvent qu'être reconnaissants à M. Duhem de la peine qu'il a prise de leur exposer, sous une forme très simple et très claire, les idées et les théories de la chimie, et de leur en faire comprendre l'évolution et le progrès. S'ils osaient formuler un vœu, ce serait que M. Duhem voulût bien écrire, à leur intention, l'histoire des théories chimiques dont cet opuscule est en quelque sorte le plan et le sommaire. Mais sans doute M. Duhem médite déjà de nouveaux ouvrages, et cela vaut peut-être mieux, pour lui et pour nous.

Nous ne ferons qu'une réserve sur sa conclusion : il nous paraît exagérer la ressemblance entre la conception péripatéticienne et la conception moderne du mixte, même dans les limites où il l'a prudemment restreinte. Les deux conceptions n'ont guère de commun que leur face négative, en tant qu'elles s'opposent à la conception atomistique et à toute hypothèse de structure. Mais la science moderne n'a rien à faire avec les concepts de *puissance* et d'*acte* qui étaient pour Aristote la clef de toute explication. Dire que les composants sont *en puissance* dans le composé (et réciproquement), n'explique pas plus le fait de la combinaison que de dire que les composants subsistent dans le composé ; et c'est un peu moins intelligible. De même, la distinction de la *matière* et de la *forme* (fondamentale dans le système d'Aristote) n'a aucune place dans la Chimie moderne : et si l'on veut trouver sa véritable application scientifique (?), il faut remonter aux alchimistes, qui espéraient en effet revêtir une matière donnée de telle forme qu'ils voudraient, et qui croyaient que chaque « qualité » a pour véhicule un corps spécial. La conception aristotélicienne de la matière a été irrévocablement renversée du jour où la science moderne s'est constituée.

On peut, il est vrai, faire honneur à Aristote d'avoir admis d'autres

1. La même thèse a été soutenue par le R. P. Bulliot. *Examen des principales théories de la combinaison chimique*, ap. *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*; Paris, Picard, 1891.

espèces de mouvement (ou de changement) que le mouvement local et d'avoir fait place à la qualité à côté de la quantité. Mais on oublie qu'il admettait, lui aussi, la réduction des autres espèces de mouvement au mouvement local. Et quant aux qualités, que la physique scolastique considérait en elles-mêmes et *in abstracto* (le chaud et le froid, le sec et l'humide), la mécanique chimique ne les réduit-elle pas à la quantité? M. Duhem le dit lui-même : « Les définitions, les propositions de la mécanique chimique ne porteront, en dernière analyse, que sur des grandeurs représentant des propriétés physiques mesurables » (p. 197). Dès lors, l'assimilation de l'analyse du physico-chimiste à l'analyse logique d'Aristote ne peut être que très superficielle : tandis que pour Aristote il s'agissait d'analyser un concept en attributs *qualitatifs*, pour le savant moderne il s'agit d'analyser un corps en propriétés *quantitatives*; cette seconde analyse ne « précise » pas la première; elle en diffère *toto genere*. Ce n'est pas seulement pour enrichir et affiner les données des sens que le chimiste emploie tous ces instruments (balance, goniomètre, saccharimètre) énumérés par M. Duhem : c'est pour *mesurer des grandeurs* et établir entre elles des relations mathématiques. Or cette idée, que les qualités ne s'expliquent et ne s'engendrent pas directement les unes les autres, mais seulement au moyen des grandeurs correspondantes, est profondément étrangère au système d'Aristote, et contraire à l'esprit même du péripatétisme. Aussi, lors même que la science moderne semble tourner le dos au mécanisme (temporairement, sans doute, et pour lui substituer un mécanisme plus large et plus souple), elle reste fidèle à ce qui est le fonds immuable du mécanisme, au « mathématisme »; et par là elle est toujours incomparablement plus près de Descartes que d'Aristote.

L. COUTURAT.

II. — Psychologie.

Ebbinghaus. — GRUNDZÜGE DER PSYCHOLOGIE, 1er volume, 694 p. Leipzig, Veit et Cie, 1902.

Ce traité de psychologie est dédié à la mémoire de Fechner, qui est bien pour E. le fondateur de la psychologie expérimentale. Il contiendra un deuxième volume, qui sera sans doute aussi considérable que le premier, à en juger par le nombre des questions qui restent à traiter. Le plan primitif de l'auteur était beaucoup moins étendu, mais il s'est élargi en cours d'exécution : car il a été fait depuis une dizaine d'années une multitude de petites recherches dont il a fallu tenir compte, ne serait-ce que parce qu'elles montrent la richesse et la complexité prodigieuses de la vie psychique; et d'autre part il existe

un grand nombre de points contestés, de sorte qu'il faut présenter et discuter une foule de théories et entrer dans le détail des faits. — Ce premier volume contient quatre livres.

Le premier livre (p. 1-88) est consacré aux questions générales. — La psychologie est la science du monde intérieur. Bien que ce ne soit là qu'une dénomination métaphorique signifiant que les faits psychiques ne sont pas perçus par les sens, cela peut suffire pour déterminer la psychologie aussi bien que la zoologie, par exemple, est déterminée à l'égard de la botanique. Mais le domaine de la psychologie se trouve élargi de deux façons : d'abord elle doit s'occuper de la vie organique, et notamment des organes sensoriels, des nerfs et du cerveau, en tant que la vie psychique en dépend; de plus, elle doit s'occuper du monde extérieur tout entier, mais à un point de vue autre que celui de la physique, à savoir en tant que les propriétés des corps qui nous sont révélées par les sensations dépendent des organes sensoriels. L'objet de la psychologie est donc la vie intérieure, considérée en elle-même, dans ses conditions corporelles et dans les conséquences qui en résultent pour notre façon de connaître le monde extérieur : autrement dit, c'est le monde entier, mais envisagé au point de vue subjectif, tandis que la physique fait le plus possible abstraction de ce qu'il y a de subjectif dans les propriétés des choses.

Les choses psychiques, pensées, sensations, etc., ne se présentent pas dans le monde comme isolées, mais elles sont liées les unes aux autres en masses complexes, et l'on ne peut parler de sensations ou de représentations individuelles que par abstraction. Elles sont liées aussi à un moi ou sujet, qui en est le substratum, ou le centre, ou le support, et qui apparaît comme un et identique à lui-même. Ici se pose la question de la substance âme. E. se place résolument au point de vue phénoméniste. Il compare le moi et ses états de conscience à une plante ou à un animal : une plante a des racines, une tige, des feuilles, etc. ; mais, si l'on supprime toutes ces parties, tous ces organes qu'elle possède, il ne reste plus rien de la plante; de même, si l'on fait abstraction des états de conscience dont le moi est le sujet, il ne reste plus rien. L'unité du moi n'est pas l'unité d'une substance simple, mais l'unité d'un organisme extrêmement complexe. Son identité est tout imparfaite et relative, comme celle d'un arbre aux différents moments de sa vie. Cela n'empêche pas d'ailleurs de conserver le mot « âme », comme on parle du lever et du coucher du soleil.

La vie psychique est liée au fonctionnement du cerveau, qui peut être appelé par suite l'organe de l'âme, et il est certain que le développement du cerveau est parallèle à la richesse de la vie mentale, pourvu que l'on tienne compte à la fois du poids absolu et du poids relatif du cerveau : mais cela ne fait que poser la question de savoir comment nous devons concevoir le rapport du cerveau et de la vie mentale. — La conception qui vient le plus facilement à l'esprit est celle d'une action réciproque entre le corps et l'âme. Cette conception est souvent

liée à l'affirmation de la liberté : mais l'existence de la liberté est incompatible avec le principe de la conservation de l'énergie, car la liberté ne pourrait agir qu'en créant ou en anéantissant de l'énergie. Si l'on renonce à la liberté, on peut encore concevoir l'action réciproque du corps et de l'âme comme se produisant par des transformations d'énergie physique en énergie psychique, et inversement : le principe de la conservation de l'énergie serait alors respecté, mais une telle conception nous conduirait à admettre que les phénomènes psychiques se réduisent au fond à des mouvements, et cela est manifestement impossible. — E. rejette aussi l'hypothèse de l'identité du corps et de l'âme, sous la forme du matérialisme et sous celle du spiritualisme. Il s'arrête au pur parallélisme psychophysique, tel qu'il a déjà été indiqué par Fechner : il n'existe pas d'action causale du physique sur le psychique, ni du psychique sur le physique; les phénomènes psychiques et les phénomènes cérébraux sont comme les deux faces d'une même réalité, dont la nature est inconnue au point de vue de l'esprit humain; ils sont les uns à l'égard des autres comme le côté convexe et le côté concave d'une figure courbe. Le matérialisme et le spiritualisme sont des théories extrêmes, qui ont raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elles nient.

Le parallélisme fournit à E. une solution du problème de l'inconscient. L'existence d'une vie inconsciente de l'âme est suffisamment établie, par exemple, par les sensations non aperçues dont on garde pourtant le souvenir, et par une multitude d'autres faits. Faut-il dire que ces faits n'existent pas au point de vue psychique, qu'ils n'existent qu'à titre de phénomènes nerveux? Non : sous forme nerveuse ils s'intercalent dans la chaîne des choses matérielles; ils doivent donc avoir leurs équivalents psychiques dans la chaîne des choses mentales. Autrement il faudrait croire que le principe de causalité ne s'applique pas aux choses mentales, qu'elles peuvent naître brusquement de rien pour retourner ensuite au néant. Donc les représentations inconscientes sont bien quelque chose de psychique. On ne doit pas les assimiler trop complètement aux représentations conscientes : ce sont des états inconnus, et, quand on parle de telle sensation inconsciente, on désigne seulement quelque chose qui nous apparaîtrait comme telle sensation déterminée si la conscience pouvait la saisir.

Le premier livre s'achève par l'étude de la méthode. L'observation subjective et l'observation objective doivent être employées l'une et l'autre. Isolées, elles seraient sans valeur, parce que l'une ne nous fournit « rien de sûr et de suffisamment scientifique », tandis que l'autre ne nous fournit à elle seule « rien de psychique ». Depuis Weber, Helmholtz et surtout Fechner, on ajoute à ces deux procédés l'expérimentation et la mesure. E. expose brièvement et avec une grande clarté sa propre théorie de la mesure des sensations, en prenant comme point de départ le classement des étoiles : de même que l'on mesure les distances spatiales en prenant comme unité la dis-

tance de deux points et en cherchant combien de fois cette unité est contenue dans la distance qui sépare deux autres points, de même on peut trouver combien de fois l'intervalle qui existe entre deux sensations lumineuses, par exemple, est contenu dans l'intervalle qui existe entre deux autres sensations du même genre, ou entre l'une des deux premières et une troisième. La mesure des sensations est une mesure psychophysique, c'est-à-dire qu'elle a pour but d'établir une relation entre une série de distances de sensations et la série des excitations correspondantes. E. expose les quatre principales méthodes psychophysiques, en adaptant la méthode des cas vrais et faux à sa conception des intervalles de sensations. Quant à la méthode des erreurs moyennes, il renonce à une telle adaptation. Les méthodes psychophysiques sont les méthodes directes de mesure : E. regarde comme des méthodes indirectes, mais non moins précieuses que les autres, les procédés expérimentaux qui s'appuient à la fois sur des mesures physiques rigoureuses et sur la constatation d'égalités subjectives par la conscience : par exemple, si l'on regarde une surface grise sur fond blanc, et une autre sur fond noir, ou peut faire varier la valeur lumineuse de l'une des surfaces grises jusqu'à ce qu'elle paraisse égale à l'autre, et l'on a là un moyen de mettre la perception du contraste en relation avec une mesure physique. Tous les travaux sur les temps de réaction, les équations colorées, la mémoire, le champ de conscience, la fatigue mentale, en tant qu'ils dégagent des résultats numériques, sont des mesures indirectes. — L'expérimentation, les mesures psychophysiques et les mesures indirectes ne sont nullement destinées à remplacer l'observation subjective et l'observation objective : elles ne sont que des formes raffinées et plus précises de ces anciens procédés. D'ailleurs elles doivent être appliquées par le psychologue alternativement à lui-même et aux autres hommes; quand on expérimente sur les autres, on peut obtenir des faits et des nombres, mais, pour les interpréter, il est en général indispensable d'avoir vécu soi-même les événements; et, si l'on se borne à expérimenter sur soi-même, on risque de subir l'influence de ses idées directrices et d'obtenir trop facilement ce que l'on attendait.

Le deuxième livre (p. 89-160) expose brièvement l'idée la plus vraisemblable que l'on peut se faire aujourd'hui de la structure et des fonctions du système nerveux. Cette exposition est abrégée et pour ainsi dire schématique sur la plupart des points. En outre de la partie purement anatomique et physiologique, E. y étudie les mouvements réflexes, la fonction du cerveau, la théorie des énergies spécifiques des nerfs, et la question des localisations.

Les mouvements réflexes dépendent des ganglions périphériques et des centres subcorticaux, ainsi que le montrent notamment les expériences faites sur des animaux à qui l'on a enlevé le cerveau : des chiens privés du cerveau peuvent encore garder l'équilibre, se mouvoir en évitant les obstacles, manger, donner des signes de malaise et

de satisfaction, etc. Ces mouvements sont-ils accompagnés de conscience? E. regarde cette question comme insoluble, ce qui n'est peut-être pas en parfait accord avec sa théorie de l'inconscient dérivée du parallélisme. En tout cas, ce sont des mouvements appropriés aux besoins de l'organisme. Une ingénieuse hypothèse permet de comprendre comment, même en l'absence de la conscience, les centres inférieurs peuvent répondre de façon différente aux excitations selon qu'elles sont utiles ou nuisibles : l'impression nerveuse produite par les excitations atteint des groupes différents de cellules et par suite détermine des mouvements différents suivant que les excitations sont modérées ou sont fortes; or les excitations favorables sont ordinairement modérées, tandis que les excitations nuisibles ont coutume d'être relativement fortes. D'ailleurs l'adaptation réflexe est très imparfaite et implique un gaspillage prodigieux de mouvements. — C'est la fonction du cerveau de régler l'économie des mouvements, en favorisant ceux qui sont utiles et en empêchant les autres de se produire. Cela est possible grâce à ce que, en langage psychologique, on appelle l'expérience, ou la connaissance du passé. Le corrélatif physiologique de l'expérience, c'est la formation dans le cerveau de voies déterminées suivant lesquelles les impressions nerveuses se propagent au lieu de se répandre dans toutes les directions.

Sur la question des énergies spécifiques des nerfs, E. hésite à choisir entre la théorie de Helmholtz et celle de Wundt : pour Helmholtz, les filets nerveux ne sont que des conducteurs d'impressions, et l'énergie spécifique appartient aux centres de la vision, de l'audition, etc.; pour Wundt, l'énergie spécifique appartient aux appareils terminaux des nerfs. E. trouve cependant que la première théorie est plus vraisemblable, parce que les sensations reparaissent comme images hallucinatoires et qu'elles ont alors une origine presque certainement centrale, et parce que nombre de nerfs sensitifs se terminent dans les organes sans y prendre la forme d'appareils spéciaux. — E. montre une égale prudence en ce qui concerne les localisations cérébrales. Faut-il admettre avec Munk qu'il existe dans l'écorce cérébrale des régions rigoureusement délimitées qui correspondent aux diverses sensations ou aux divers mouvements, que par exemple les deux rétines se projettent sur les lobes occipitaux de telle façon qu'une étroite lésion de ces lobes provoque la cécité d'une partie déterminée de la rétine? Ou bien faut-il croire avec Golz que l'écorce des lobes occipitaux est seulement très importante pour la vision, mais que d'autres parties de l'écorce sont importantes aussi, sans qu'on puisse en délimiter aucune avec précision, et qu'une lésion dans une quelconque de ces parties a seulement pour effet un trouble général de la vision? E. croit qu'il y a du vrai dans les deux théories. Aux différentes espèces de sensations et de mouvements sont affectées des provinces séparées de l'écorce cérébrale, mais c'est le cerveau dans son ensemble qui effectue la transformation des sensations en mouve-

ments, conformément à ses aptitudes acquises par l'expérience. Lorsque des lésions partielles se produisent dans l'écorce, un groupe déterminé de sensations et de mouvements est pour ainsi dire privé de son passé, c'est-à-dire que les impressions externes ne subissent plus l'influence des événements antérieurs : l'être se trouve alors réduit, en ce qui concerne la fonction atteinte, aux actes réflexes primitifs et innés des centres inférieurs. La nature du trouble ainsi produit varie d'ailleurs considérablement selon qu'il s'agit de l'homme ou des animaux, et cela peut expliquer la divergence d'opinion entre Munk et Golz : les observations sur l'homme parlent plutôt en faveur de la théorie de Munk, les expériences sur les animaux sont plutôt favorables à celle de Golz; l'animal réduit aux réflexes par une lésion corticale est encore capable de marcher, comme il l'était dès sa naissance; au contraire, des lésions analogues produisent chez l'homme des perturbations fonctionnelles plus profondes, parce que la partie de ses aptitudes qu'il doit à l'éducation est beaucoup plus considérable.

Le troisième livre (p. 161-567) forme à lui seul plus de la moitié du volume. Il est consacré aux « formes psychiques les plus simples ». Ces formes élémentaires sont, selon E., les sensations, les images et les émotions (le plaisir et la douleur). — Je trouve cette classification des éléments psychiques très fâcheuse : j'indiquerai plus loin les raisons de cette opinion, après avoir expliqué comment E. conçoit la tendance et l'action.

E. étudie d'abord les sensations dans ce qu'elles ont de propre. C'est la partie la plus remarquable du volume, et l'on peut dire que, par la richesse et la sûreté des informations, par la précision de l'exposition, elle est vraiment magistrale. — L'étude des sensations est conduite suivant un plan uniforme, au moins en ce qui concerne les sens supérieurs, ceux dont l'organe est bien défini et passablement connu. D'abord E. donne la description anatomique de l'organe, et il y ajoute ce que l'on sait de sa physiologie proprement dite; il expose ensuite les faits psychologiques les plus faciles à observer, les sensations étant envisagées dans leur physionomie générale et classées d'après les caractères qu'elles présentent à l'observation subjective; puis viennent les faits moins visibles établis par les observations et les expériences; on passe enfin à l'examen des hypothèses par lesquelles on peut essayer de comprendre comment se produit chaque genre de sensations. — Les sensations visuelles sont, suivant ce plan, étudiées d'une façon particulièrement détaillée : la vision indirecte des couleurs, la cécité aux couleurs, la dépendance des sensations de couleurs à l'égard des longueurs d'onde de la lumière et à l'égard des intensités lumineuses, les lois du mélange des couleurs, le contraste, l'adaptation rétinienne, les images consécutives positives et négatives, tout cela est successivement exposé d'une façon claire et méthodique, avec l'indication des principales expériences qui mettent les faits en évidence. Une base est ainsi établie pour l'exposition et la discussion des

théories de Helmholtz et de Hering sur la physiologie de la vision, et des théories nouvelles par lesquelles on a cherché à corriger l'une ou l'autre. C'est la théorie de Hering qui apparaît comme la plus conforme aux faits, bien qu'elle appelle et qu'elle ait déjà reçu des corrections et des compléments. Les sensations fondamentales de couleurs seraient donc au nombre de six, dont trois (blanc, jaune et rouge) répondraient à la décomposition d'autant de substances sensibles de la rétine, tandis que les trois autres (noir, bleu et vert) répondraient à la reconstitution de ces substances sensibles.

Relativement aux sensations de l'ouie, les principaux faits saillants concernent la dépendance des sensations à l'égard de l'intensité des vibrations, de leur nombre et de leur forme, l'analyse des sons par la perception attentive, les battements et les sons de combinaison. La théorie explicative est celle de Helmholtz. L'idée fondamentale de Helmholtz est que la membrane basilaire, et d'une façon générale l'organe de Corti, est un système de résonateurs, dont les différentes fibres séparent les ondes composantes des vibrations sonores. Cette idée paraît incontestable, et elle a été récemment (1896) confirmée d'une manière frappante par le travail de Bezold : Bezold a reconnu que, dans l'échelle des hauteurs de sons, il est des sourds-muets qui perçoivent certaines régions étroitement délimitées (des îles) ou bien sont insensibles pour certaines régions également peu étendues. Ce fait ne peut guère s'expliquer autrement qu'en admettant que la maladie, tout en affectant l'organe entier de l'audition, a lésé certaines parties plus fortement que les parties voisines. Pourtant la théorie de Helmholtz n'explique pas tous les faits, elle appelle des corrections et des compléments.

Les sensations de la peau se divisent en trois groupes : sensations de température, obtenues par les points froids et les points chauds; sensations de pression, fournies par les points de pression de von Frey; et sensations de douleur, qui proviennent probablement aussi de points sensibles spéciaux, quoique sur ce point la preuve ne soit pas faite d'une façon incontestable. Les sensations de douleur portent un nom qui n'est pas satisfaisant, car ce nom semble désigner des faits d'ordre émotionnel : mais E. distingue avec soin la douleur proprement dite et la sensation de la peau à laquelle elle est liée. Les sensations dont il s'agit ici sont celles que l'on éprouve dans les cas de piqûre, coupure, brûlure, etc. ; elles constituent un groupe distinct de sensations cutanées, indépendamment de l'émotion qui les accompagne.

Pour le reste des sensations, à l'exception de celles du goût et de l'odorat, il subsiste des incertitudes et des contestations en ce qui concerne, non seulement les conditions physiologiques dans lesquelles elles se produisent, mais aussi le siège des impressions sensorielles et même l'existence des sensations. — Avec Goldscheider, E. admet que les sensations cinesthésiques (de position, de mouvement, de déploie-

ment de force) sont essentiellement fournies par les articulations et qu'elles ont pour organes les corpuscules de Pacini contenus dans les articulations. — Aux canaux semicirculaires et aux otolithes du labyrinthe appartiennent des sensations spéciales qui nous font connaître le déplacement du corps autour de son axe et le déplacement de la tête par rapport à la verticale. Cette question ordinairement si obscure de la fonction des canaux semi-circulaires et des otolithes est exposée avec une grande clarté.

Enfin les sensations inférieures sont celles de l'odorat, celles du goût et les sensations organiques. Ces dernières se présentent à nous dans des ensembles complexes qui comprennent des émotions et des images. Les noms par lesquels on les désigne (faim, soif, satiété, fatigue, suffocation, etc.) se rapportent à ces états complexes plutôt qu'aux sensations proprement dites qui y sont contenues.

Après avoir ainsi étudié les différentes espèces de sensations dans ce qu'elles ont de propre, E. passe à ce qu'il appelle les propriétés communes des sensations. Cette partie de l'ouvrage se divise en deux sections : la première considère, sous le nom d'intuitions (*Anschauungen*), la connaissance de l'espace, du temps, du changement, de la ressemblance et de la différence, de l'unité et de la pluralité; la deuxième section est consacrée aux relations générales des sensations avec les excitations.

Les intuitions ne se réduisent pas à des combinaisons de sensations, comme l'a soutenu la théorie empiriste; elles ne sont pas davantage des créations par lesquelles l'activité propre de l'âme donnerait une forme à la matière constituée par les sensations : ce sont des données immédiates au même titre que les sensations, et c'est en ce sens qu'E. présente sa théorie des intuitions comme un nativisme. Comme les sensations, les intuitions répondent à des processus nerveux. Le processus nerveux total qui est déterminé par l'action d'une excitation complexe sur l'organe sensoriel peut être envisagé comme se composant de deux parties : à l'une correspond la sensation spécifique; à l'autre correspondent les propriétés communes des sensations. Cette deuxième partie peut se retrouver dans des impressions nerveuses qui proviennent d'organes différents, et c'est ainsi que la spatialité appartient aux sensations de la vue et du toucher, que la durée et le changement appartiennent à toutes les sensations. Ce n'est donc que par une abstraction que l'on envisage les propriétés spécifiques des sensations totales comme constituant les sensations spécifiques, et les propriétés communes comme constituant les intuitions.

L'intuition spatiale n'a pour objet primitif que deux dimensions. C'est par l'expérience que nous apprenons à connaître la troisième dimension. Il est naturellement difficile de se représenter ce qu'est l'intuition primordiale de l'espace visuel ou tactile. « Nous pouvons nous imaginer que, si des excitations extérieures frappent, dans la rétine ou dans la peau, un nombre plus ou moins grand d'éléments

nerveux voisins, il en résulte *immédiatement* l'impression d'une grandeur spatiale; si elles frappent deux groupes de ces éléments qui ne sont pas tout à fait contigus, il en résulte l'impression que les deux grandeurs sont extérieures l'une à l'autre. Plus le nombre des éléments frappés est grand, plus est grande, en général, l'impression d'étendue; plus est grand l'écartement des deux groupes d'éléments, plus est grande en général l'impression de distance. Tout cela primitivement et avant toute expérience. Mais il est vrai que tout cela ne se fait pas d'une manière aussi complète que pour la conscience adulte; les impressions spatiales primitives sont certainement beaucoup plus obtuses dans leurs détails et beaucoup plus inexactes dans leur mise en ordre que celles de l'adulte » (p. 440).

Les autres intuitions se produisent d'une manière tout à fait semblable. « Quand des excitations extérieures agissent sur nous et, par certaines de leurs propriétés, produisent en nous la conscience de sons musicaux ou d'objets colorés et étendus, elles produisent dans le même acte et aussi immédiatement, par d'autres propriétés, la conscience des caractères de ces impressions qui concernent le temps, la conscience de leur durée, de leur succession, etc. » (p. 462). — L'intuition du changement, celle du mouvement, qui en est un cas particulier, celle de la ressemblance et de la différence, celle enfin de l'unité et de la pluralité, sont tout aussi immédiates : « elles n'ont pas de préhistoire psychique. »

Au sujet de chacune de ces intuitions, E. ne se contente pas d'exposer ainsi une théorie générale et de faire la description ou l'analyse de l'intuition; il rapporte les faits ou expériences qui concernent les différentes questions d'ordre moins général (minimum perceptible, sensibilité différentielle, etc).

Je passe rapidement sur les relations générales des sensations avec les excitations : la partie de l'ouvrage qui y est consacrée n'est pas la plus intéressante. Sur le seuil, sur la loi de Weber et sur la loi logarithmique, elle reproduit les idées qu'E. avait déjà exposées dans un article de la *Zeitschrift für Psychologie* (tome I, 1890). Je les ai fait connaître dans mon livre sur la *Psychophysique* (p. 243 sqq.; cf. p. 231), et j'en ai examiné la valeur.

Les images (*Vorstellungen*) sont étudiées brièvement dans leurs caractères généraux, dans les particularités qu'elles présentent suivant les individus, et dans leurs conditions cérébrales. Elles forment, selon E., le deuxième groupe des événements psychiques les plus simples.

Le troisième et le dernier groupe est constitué par les émotions (*Gefühle*). E. n'admet comme phénomènes de ce genre que le plaisir et la douleur, ssns distinction d'espèces : les plaisirs et les douleurs ne diffèrent que par le degré et par les sensations ou les images qui les accompagnent. Ils dépendent de l'utilité ou du danger que les états auxquels ils sont liés présentent pour l'organisme.

Sensations, images et émotions, voilà donc les seuls événements psychiques simples. Beaucoup de lecteurs trouveront que c'est à la fois trop, et trop peu. — C'est trop, parce que les images ne peuvent guère être mises sur le même plan que les sensations comme faits psychologiques simples : sans doute, elles ne sont pas des sensations affaiblies, comme E. a raison de le faire remarquer (p. 537) ; elles ne sont pas davantage des composés de sensations, mais le fait indéniable qu'elles nous font revivre les sensations, quoique dans des conditions nouvelles et avec des caractères différents, suffit pour que l'on puisse les identifier avec les sensations : elles sont des sensations à des moments ultérieurs de leur existence. — D'autre part, dans la liste des faits simples ne se trouvent ni les tendances ni les actions. Naturellement ce n'est pas là un oubli : E. prétend que la tendance et l'action se réduisent aux éléments qu'il a distingués. L'action serait l'état concret dont la sensation, l'image et l'émotion seraient les éléments séparés par l'analyse. Voici comment E. entend cette réduction. Tout acte de volonté implique une représentation du but : si cette représentation fait défaut, on parle de désirs, impulsions, tendances. Mais la tendance est un composé de sensations et d'émotions pénibles : par exemple, quand un jeune enfant a faim, il éprouve une sensation pénible, et il s'agite et crie. Ses cris et ses mouvements sont des actes réflexes, qui se révèlent à lui par des sensations cinesthésiques qu'E. désigne dans leur ensemble sous le nom de sensations d'activité (*Thätigkeitsempfindungen*). La tendance ne contient rien de plus que l'émotion pénible et les sensations d'activité. — Mais, quand l'enfant grandit, il apprend à connaître les choses et les personnes par lesquelles son besoin de nourriture est satisfait, et dès lors une image plus ou moins précise et complète de ces personnes et de ces choses s'ajoute à sa tendance. La tendance est alors devenue un acte de volonté, d'où résultent des mouvements appropriés à la satisfaction du besoin. L'acte de volonté est donc l'état synthétique formé par l'union des formes psychiques élémentaires, sensations, émotions, images. — Si intéressante que soit cette conception intellectualiste de la vie psychique, elle me paraît tout à fait inacceptable. Sans entrer dans une discussion détaillée qui m'entraînerait trop loin, je ferai remarquer que l'on ne peut réduire, comme le fait E., la tendance et l'action aux faits représentatifs et émotionnels qu'en supprimant ou en négligeant ce qu'elles ont de propre. Sans doute, les tendances que nous pouvons observer en nous-mêmes sont liées à des sensations et à des émotions, mais elles comprennent aussi quelque chose d'autre, à savoir une aspiration vers un acte ou un état qui n'existe pas encore, et c'est cette aspiration qui est proprement la tendance. Nous la saisissons en nous par la conscience, et elle apparaît comme irréductible aux sensations et aux émotions, et cette force, clairement consciente chez nous, doit exister aussi chez l'enfant, même tout jeune, mais comme force obscurément consciente. — L'action contient de

même quelque chose de propre, quand ce ne serait que la solution d'un conflit de tendances, ou ce fait qu'une tendance cesse d'être virtuelle pour se réaliser. Mais elle implique de plus une aptitude à combiner des mouvements et à les produire à un degré, suivant une direction, passablement adaptés à leur fin. Il faut bien qu'il existe des formes simples pour ces aptitudes, pour ces capacités pratiques, que nous voyons se manifester sous des formes complexes dans la marche, dans la parole, dans l'écriture, dans la construction du nid par l'insecte ou l'oiseau, et d'une façon générale dans toutes les habitudes et dans les instincts. La liste des éléments psychiques donnée par E. n'est donc pas satisfaisante.

Le quatrième livre (p. 568-694) étudie *les lois les plus générales de la vie de l'âme*. La relation des faits psychiques avec leurs causes extérieures ayant été examinée à l'occasion des sensations et des émotions élémentaires, il ne reste plus, pour cette partie de l'ouvrage, qu'à déterminer les lois qui régissent ce qu'on peut appeler la vie intérieure de l'âme d'une part, et d'autre part la dependance des mouvements à l'égard de leurs causes psychiques. De ces deux parties, la première est traitée avec d'amples développements, la deuxième est plutôt écourtée.

Dans les lois générales de la vie intérieure de l'âme, E. distingue celles qui concernent la simultanéité des faits psychiques, leur succession et leur répétition.

La loi principale de la simultanéité est que, si une pluralité de sensations ou d'images tendent à exister en même temps, elles se troublent réciproquement; une seule ou un petit nombre seulement de ces représentations atteignent la conscience, le reste s'unit indistinctement dans une impression totale qui forme comme le fond sur lequel se détachent les premières. C'est l'attention. L'attention est donc une sélection. Cette sélection est déterminée par quatre causes : la force des excitations qui produisent des sensations et évoquent des images; la valeur émotionnelle des impressions; la répétition, qui a rendu les sensations et les images plus nettes et plus vives; et enfin l'existence préalable d'images semblables aux perceptions qui se présentent, comme dans l'attente. — L'attention volontaire est un cas particulier de cette loi générale, et E. la décrit et l'explique conformément à sa théorie précédemment expliquée de l'action volontaire. Les mouvements qui accompagnent l'attention donnent lieu à des sensations d'activité analogues à celles que l'on trouve dans la tendance : si de plus il existe à ce moment dans la conscience une image incomplète de la perception future, une anticipation de cette perception, c'est l'attention volontaire. Par exemple, quand on écoute attentivement un bruit faible, on a déjà une image anticipée, quoique imparfaite, de ce bruit. L'attention involontaire et l'attention volontaire sont l'une par rapport à l'autre ce que la tendance est par rapport à la volonté. — Je ne reviens pas sur la critique faite plus haut au sujet des formes simples de l'action.

Le rôle des images anticipées dans l'attention volontaire n'est pas niable, mais ce n'est pas là tout ce qui caractérise l'attention volontaire : il s'y trouve notamment une convergence des forces mentales disponibles vers une fin arbitrairement choisie. — Les effets de l'attention volontaire, la division, la concentration et les oscillations de l'attention sont décrits ensuite d'une façon détaillée.

La succession des faits psychiques, abstraction faite de l'action exercée par les excitations sur les organes sensoriels, ne se produit que pour les images, et par suite cette partie de l'ouvrage, qui traite de l'association des images et de la mémoire, aurait gagné à être réunie à celle qui traite des images. Elle est d'ailleurs fort intéressante et expose d'une façon très complète le résultat des expériences faites depuis près de vingt ans sur la mémoire et l'association, et dont E. a été le principal promoteur par son livre sur la mémoire (*Ueber das Gedächtniss*, 1885).

La répétition des événements psychiques donne naissance à l'exercice, à l'habitude (*Gewohnheit*), à l'accoutumance (*Gewöhnung*), à l'adaptation et à la fatigue. L'exercice consiste pour E. en ce que les actes psychiques qui se répètent deviennent plus parfaits : ils sont mieux adaptés à leurs fins, les erreurs et les maladresses y deviennent plus rares. L'habitude consiste en ce que les différents membres d'une série d'actions ou d'images qui s'est répétée sont enchaînés plus fortement : E. réduit donc l'habitude, conformément à sa théorie de l'action, à l'association. Quant à l'accoutumance, elle est constituée par ce fait, que des sensations ou des actions qui se répètent deviennent inconscientes ou du moins cessent d'être remarquées. Cette action de la répétition est opposée à celle que l'on rencontre dans l'exercice et dans l'habitude. A quoi faut-il donc attribuer une telle divergence? E. montre par quelques exemples que les états psychiques auxquels la répétition est favorable sont ceux qui se trouvent renforcés par des images anticipées, ou bien qui présentent un intérêt exceptionnel. Mais cette explication est loin d'être complète. En somme, le problème subsiste presque entier, et il en est de même de celui de la fatigue mentale.

Le volume s'achève par un court chapitre sur la dépendance des mouvements à l'égard des sensations et des images. Les sensations provoquent d'une façon réflexe des mouvements d'adaptation. Mais ces mouvements se traduisent par des sensations cinesthésiques, qui s'associent avec les sensations. Il en résulte que, lorsque les images, visuelles, auditives ou autres, se présentent à leur tour à la conscience, elles appellent les images cinesthésiques par association, et les mouvements correspondants tendent à se répéter. Les mouvements sont donc antérieurs aux sensations cinesthésiques quand ils accompagnent les sensations ordinaires ; ils sont postérieurs aux images cinesthésiques quand ils accompagnent les images.

Telles sont les principales théories contenues dans cet important

ouvrage. Beaucoup sont originales; plusieurs me paraissent contestables ou même fausses, ce qui ne les empêche pas d'être intéressantes et utiles à méditer. C'est que ce livre n'est pas à proprement parler un manuel, c'est-à-dire un exposé méthodiquement scolaire des résultats obtenus dans un ordre de recherches, une sorte d'inventaire impersonnel destiné à renseigner le lecteur sur l'état actuel d'une science. C'est l'œuvre d'un savant qui a contribué lui-même à l'avancement de sa science et qui nous expose ses vues personnelles sur l'ensemble des questions. A ce titre, il ne sera pas utile simplement par la richesse de ses informations, mais aussi par les idées vigoureuses ou ingénieuses qu'il présente. — La bibliographie n'est pas encombrante : on la trouve, discrètement indiquée et réduite à l'essentiel, dans des notes placées au commencement ou à la fin des questions. Pour la commodité des recherches, il vaudrait mieux qu'elle fût toujours au commencement ou toujours à la fin.

FOUCAULT.

III. — Histoire de la philosophie.

Newton H. Marshall. — DIE GEGENWÄRTIGEN RICHTUNGEN DER RELIGIONS PHILOSOPHIE IN ENGLAND UND IHRE ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUNDLAGEN. In-8 de 136 p. Berlin, Reuther et Reichard, 1902.

L'auteur, partant de ce principe que la religion, comme toute conception du monde, est conditionnée par une théorie de la connaissance implicite ou explicite, rattache aux théories de la connaissance correspondantes les trois grandes tendances que, par une application particulière de la classification de DILTHEY, déjà en germe dans la *Philosophy of theism* de FRASER, il distingue dans la philosophie de la religion en Angleterre : naturalisme, idéalisme objectif, idéalisme de la liberté ou subjectif.

Le naturalisme (HUXLEY et SPENCER) dont sur la théorie de la connaissance les deux points essentiels sont la relativité de toute connaissance et l'existence d'un inconnaissable, aboutit en philosophie de la religion à refuser à toute religion une valeur philosophique : la philosophie de la religion ne peut être que l'examen anthropologique et psychologique des systèmes religieux (chez SPENCER le culte des ancêtres); l'absolu inconnaissable est l'objet légitime de la prière dans la religion. Chez certains naturalistes, le besoin de légitimer la religion, puisque l'homme est un être religieux, donne naissance à deux courants de pensée, qui par le rejet de l'agnosticisme en des sens différents, conduisent, l'un à l'idéalisme objectif (DRUMMOND), l'autre à l'idéalisme de la liberté (ROMANES).

A l'opposé du naturalisme, l'idéalisme objectif accorde à la connaissance le pouvoir d'atteindre l'absolu. CAIRD qualifie d'« apothéose de

l'ignorance » l'agnosticisme de SPENCER; BRADLEY critique le phénoménisme. L'absolu n'est pas une pure forme vide; il a un contenu, qui consiste dans la totalité de l'expérience; il est la réalité dans sa plénitude. Tout ce qui est fragmentaire dans l'expérience n'est que partiellement réel, mais participe de la réalité par son rapport à l'absolu. La pensée n'est pas tout l'être, mais un des degrés d'être subordonnés à l'absolu. Aucun jugement n'est absolument vrai; mais tout jugement a plus qu'une valeur pratique; il participe de la réalité et de la vérité absolues. Dans le domaine de l'expérience, le critère de la vérité coïncide avec celui de la réalité, à savoir la non-contradiction logique. De cette théorie de la connaissanse découle la doctrine de la religion de l'idéalisme objectif. Pour BRADLEY, la forme supérieure du bien est, non la moralité, mais la religion. Du reste, le Dieu de la religion n'est qu'un phénomène de l'absolu; la religion elle-même n'est qu'un phénomène, comme pour le naturalisme; mais tandis que pour le naturalisme c'est le phénomène qui possède le moins de réalité, pour l'idéalisme objectif c'est celui qui se rapproche le plus de la réalité absolue. Ed. CAIRD diffère de BRADLEY en ce qu'il donne la préférence à une forme déterminée de religion, le christianisme. La religion passe par trois stades d'évolution : conscience du monde objectif, du monde subjectif, de l'absolu; classification posée à priori et dans laquelle CAIRD essaie ensuite d'ordonner les formes historiquement réelles de la religion. J. CAIRD, comme son frère, fait subir inconsciemment quelques modifications à l'idéalisme objectif pour le mettre d'accord avec le christianisme. A l'idéalisme objectif se rattachent encore Max MÜLLER, et A. SETH, qui fait la transition entre l'idéalisme objectif et l'idéalisme de la liberté.

La théorie panthéistique des différents degrés de réalité qui est au fond de l'idéalisme objectif entraine la négation de la personnalité, et s'oppose comme le naturalisme à la liberté humaine, malgré les réserves de quelques-uns de ses partisans (GREEN). L'idéalisme subjectif prend comme point de départ cette liberté, et fonde sa théorie de la connaissance sur la distinction de deux critères de réalité, valables, l'un pour le monde phénoménal ou objectif, l'autre pour le monde nouménal ou subjectif. J. MARTINEAU se réfère à l'intuition comme critère de la réalité du devoir, de l'existence de Dieu, de la liberté humaine. Des idées analogues se retrouvent chez C. FRASER et le théologien H. SCOTT-HOLLAND. Cette doctrine tend facilement au mysticisme, par exemple avec W. KNIGHT. L'auteur examine la philosophie de la religion de l'idéalisme de la liberté chez un philosophe comme UPTON, chez les théologiens, et termine par une esquisse des modifications apportées à la théologie par l'influence croissante de la science.

— Je ne trouve guère qu'une critique à adresser à l'auteur. A son exposition proprement dite, il a joint une partie critique. Chacune des trois tendances qu'il a étudiées repose sur ce qu'il appelle un « paradoxe » : l'agnosticisme pour le naturalisme, la théorie des degrés

de réalité pour l'idéalisme objectif, le dualisme ou plutôt le pluralisme pour l'idéalisme de la liberté. Ces trois paradoxes impliquent le défaut commun d'une intrusion illégitime de la métaphysique dans la théorie de la connaissance. Il en résulte qu'aucune de ces trois tendances ne peut donner une théorie de la religion satisfaisante, et qu'il faudra, pour fonder une théologie et une philosophie de la religion vraiment scientifiques, prendre comme point de départ une théorie de la connaissance plus solide. Rien de plus légitime que d'apprécier les doctrines qu'on vient d'exposer, et les critiques de l'auteur sont peut-être justes; mais elles sont développées trop brièvement pour qu'on en puisse apprécier la solidité. Pour tout le reste, je ne vois que des éloges à lui adresser. Il connaît très bien son sujet, comme le montrent ses nombreuses références et la bibliographie qui termine son livre, et son but même, de relier les philosophies de la religion à des théories de la connaissance, est une tentative vraiment philosophique. J'apprécie également beaucoup sa tendance constante à déterminer pour chaque doctrine les conséquences logiquement inévitables qu'elle entraîne, à relever les inconséquences qui se présentent chez ses partisans et à rechercher les raisons d'ordre divers qui les ont amenés à soutenir simultanément des thèses inconciliables. Le second appendice rattache finement à diverses circonstances historiques le développement du mysticisme en Angleterre. En somme, cette étude, souvent pénétrante, toujours consciencieuse et très au courant, sera très utile à ceux qu'intéressent les questions de philosophie de la religion.

G. H. Luquet.

Kant's gesammelte Schriften, band XII. 1 vol. in-8 de XVII-466 p. Berlin, Reimer, 1902.

Le tome XII de l'édition de l'Académie des Sciences de Berlin est le troisième et dernier de la *Correspondance*. Il renferme les lettres écrites du 2 janvier 1795 au 9 avril 1803 (soit 308 lettres ou indications relatives à des lettres perdues). Il renferme également 7 lettres non datées, 23 lettres qui n'ont pu trouver place dans les autres parties de la publication, 7 éclaircissements publiés du vivant de Kant sur divers points, 3 éclaircissements restés manuscrits, le testament de Kant, ses dispositions relatives à ses obsèques, un codicille à ses dernières volontés, une indication relative au don qu'il avait fait de sa médaille. Puis 6 pièces de vers dédiées à la mémoire de collègues, 3 pièces de vers dédiées à Kant par ses auditeurs, 10 pièces de vers ou vers isolés inscrits par Kant sur divers albums (là-dessus, 7 citations empruntées à des auteurs latins). Enfin un extrait de la correspondance échangée au sujet des obligations professionnelles, ainsi que des actes relatifs à ces mêmes obligations (en tout 24 pièces).

A noter : trois lettres de Collenbursch (23 janvier 1795, 30 mars id.,

30 mars 1796), lequel ne peut digérer la morale et la religion de Kant, son « athéisme », son primat de la volonté. Une lettre à Schiller (30 mars 1795), dans laquelle Kant donne son approbation aux *Lettres sur l'éducation esthétique*, mais se refuse à le suivre dans ses spéculations sur la distinction des sexes, distinction où lui-même voit une énigme indéchiffrable. Un mot à Karl Morgenstern (14 août 1795), dans lequel Kant se félicite d'avoir trouvé dans ce commentateur de Platon l'homme le plus capable d'écrire une histoire de la philosophie, conçue non d'après l'ordre historique des œuvres, mais d'après l'ordre logique des idées, tel qu'il résulte de la nature de la raison humaine (il ajoute que les éléments de cette histoire sont dans la *Critique de la Raison Pure*). Une lettre de Bouterweck (20 sept. 1795), dans laquelle ce philosophe soumet à Kant ses spéculations sur la liberté et la volonté, sur la croyance à une vie future, désireux de savoir s'il n'a pas dépassé les limites fixées par Kant à la raison. Une lettre curieuse d'Anton Ludwig Theremin (6 février 1796); celui-ci communique à Kant une lettre de son frère Karl, lequel voudrait mettre le philosophe en relations avec Sieyès; Sieyès est très bien disposé en faveur de la philosophie kantienne, en regarde l'étude comme un complément de la révolution, et fonderait volontiers une chaire pour l'enseigner (Kant ne semble pas avoir répondu à Theremin); une lettre où Conrad Stang (2 oct. 1796) relate les progrès du Kantisme en Autriche et en Hongrie, surtout à Würzburg, et l'opposition acharnée que lui fait l'Empereur; un professeur, H. v. Delling, a été destitué parce que Kantien *propter perniciosum Sistema ad Scepticismum ducens*; les progrès du Kantisme sont surtout marqués parmi les femmes. Une lettre où Chauvelot (18 nov. 1796) reproche à Kant de vouloir détruire la religion parmi les hommes et, « tombant dans une grossière erreur », « ayant beaucoup plus commercé avec les morts qu'avec les vivants », « ayant trop peu approfondi le cœur humain », de nourrir la chimère de la perfectibilité indéfinie, engendrant la paix perpétuelle; beaucoup de jeunes gens, des ecclésiastiques même, s'autorisent déjà des maximes de Kant pour débiter des doctrines immorales. (Logiquement, assure Chauvelot, qui semble avoir mal compris son adversaire, Kant aurait dû commencer par prouver que Dieu n'existe point.) Une lettre où Beck (24 juin 1797) se défend, malgré les insinuations de Schultz, d'être un adepte du système de Fichte, de supprimer la connaissance sensible et de faire des choses la création de l'entendement. Une lettre à Fichte (déc. 1797?) dans laquelle Kant se déclare trop affaibli par l'âge pour se complaire encore aux subtilités de la philosophie théorique, et la réponse de Fichte (1er janv. 1798) dans laquelle celui-ci se déclare heureux de l'éloge que fait Kant de son talent et conclut à l'inanité des propos que tiennent contre lui les ennemis de son système, lorsqu'ils affirment que Kant le juge très défavorablement. Une lettre de Glover (16 février 1802) qui atteste les progrès du Kantisme dans les Pays-Bas. — Notons également une attestation relative à la *Kritik aller Offenba-*

rung de Fichte; Kant déclare (31 juillet 1792) qu'il n'a pas eu la moindre part à la production de cet ouvrage, et qu'il est juste d'en réserver à Fichte tout l'honneur. Un éclaircissement (29 mai 1797) à propos d'une lettre (destinée à la publicité) dans laquelle Schletwein dénonce l'arrogance de Kant (ne se déclare-t-il pas supérieur à tous les philosophes qui l'ont devancé?), propose au philosophe un échange de lettres, se déclare en mesure de réfuter tout son système, de démontrer la réalité de Dieu, de substituer l'amour à un impératif catégorique despotique et irrationnel; Kant se refuse à l'échange de lettres proposé, objectant qu'il serait dérisoire de provoquer à cette controverse un homme de soixante-quatorze ans; il désigne Schultz comme le plus fidèle représentant de sa pensée. Un autre éclaircissement (7 août 1799), dans lequel Kant condamne implicitement la *Wissenschaftslehre* de Fichte, la tient pour une pure *logique*, pour un assemblage de subtilités, refuse de voir dans la philosophie de Fichte un criticisme de bon aloi; il déclare qu'on doit prendre *à la lettre* sa théorie de la sensibilité; il rappelle, en finissant, le proverbe italien : *Di chi mi fido....*

J. Segond.

Fritz Medicus. — Kants Philosophie der Geschichte, 1 brochure de 82 p. Berlin, Reuther et Reichard, 1902.

L'auteur avait publié déjà, dans les *Kantstudien* (Band IV, p. 61-67), en réponse à Karl Lamprecht, un article où il indiquait la nature de la théorie de Kant. Il a vu que cette théorie n'avait guère attiré l'attention des néo-kantiens; il ne veut pas en exagérer l'importance, ni égaler la philosophie de l'histoire de Kant à celle de Fichte; mais cette philosophie lui parait utile à connaitre, à titre de préliminaire même.

Il ne faut pas croire que Kant ait confondu la *philosophie de l'histoire* avec l'*histoire philosophique* et vu en elle une *science*. Il n'a pas non plus fait d'elle une théorie de la *méthode historique*. Il s'est placé au point de vue *moral* de la *croyance*. De là le caractère de la méthode qu'il a suivie. Il n'a pas établi sa thèse sur l'expérience; celle-ci ne pourrait guère qu'infirmer l'idée du progrès.

Cette thèse, d'ailleurs, a traversé plusieurs phases dans l'esprit de Kant. On peut en distinguer trois principales : 1° la période antérieure à la *Critique du Jugement*; 2° la période de cette *Critique*; 3° la période qui commence vers 1790. C'est la deuxième qui marque l'apogée de la théorie. Quant à la période anté-critique, elle ne contient rien qui soit important.

Dans l'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte* et dans la *Recension* des *Idées* de Herder, Kant se place à un point de vue très métaphysique. Il croit le genre humain destiné à un progrès, que conditionne le caractère rationnel de l'homme, et qui aboutirait idéalement à une sorte de république universelle. Mais ce progrès est fatal en quelque sorte; c'est la Nature qui y pourvoit, ou la Providence; la liberté humaine y reste étrangère. La perception même du progrès échappe à l'individu;

celui-ci est enfermé dans ses passions égoïstes, que la Providence fait servir, par une véritable ruse, à ses propres fins. La discorde est le grand moyen dont elle use; et l'avancement de l'humanité est dû à la soif des dignités (Ehrsucht), à la soif du pouvoir (Herrschsucht), à la soif des biens (Habsucht). Il y a là, à l'avance, un *immoralisme* que rappellera celui de Nietzsche. Mais il y a là aussi une contradiction; le progrès du genre humain est de nature morale, et veut être fondé sur la liberté; dans cette période, la Providence supprime la liberté. Schelling développera ce point de vue providentiel, et verra dans l'histoire la révélation de l'Absolu. Kant va modifier sa propre pensée dans le sens moral.

Déjà, dans le *Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts*, cette nouvelle attitude se fait jour. Mais l'idée de la liberté est encore engagée dans les conceptions ontologiques. Il s'agit de fonder sur le noumène les actions de l'homme. Les ouvrages relatifs à la morale modifient le point de vue de Kant; de nouménale, la liberté va devenir idéale, se transformer en impératif. Et ce dernier point de vue est, en très grande partie, celui de la *Critique du Jugement*. L'homme s'oppose à la Nature, dont il est le but (letzter Zweck); mais il n'est tel que dans la mesure où il se conçoit lui-même comme être rationnel et voit dans ce caractère rationnel le but final (Endzweck). Son progrès n'est plus l'œuvre de la Nature; la Nature lui fournit seulement les moyens de se développer, les dispositions (Anlagen). Aussi les passions égoïstes n'ont-elles plus l'importance essentielle que leur assignait la première période. Il faut ajouter que Kant retombe partiellement dans la spéculation ontologique, et cherche à identifier Dieu avec le but final des choses. Il y a là une téléologie qui offre ses obscurités, lesquelles se traduisent par l'expression *als ob*. L'auteur recherche à ce propos les divers sens que prend cette expression chez Kant, et ce que peut être pour lui la *connaissance analogique*. Il y découvre une oscillation entre le sens *positif* de la *Critique de la Raison Pure* (concepts limitatifs) et le sens négatif de l'interprétation purement morale (Fichte n'y a-t-il pas vu l'*athéisme* de Kant?)

La troisième période est confuse. Le scepticisme semble y dominer. Kant ne voit plus dans l'idée du progrès qu'une croyance morale, un *devoir*. Il revient, d'ailleurs, par instants, aux conceptions métaphysiques de la première période, même à l'immoralisme; on voit poindre enfin un retour aux conceptions anté-critiques.

Bref, pour l'auteur, c'est dans la *Critique du Jugement* que la thèse kantienne est le mieux établie. Cette thèse revient à ceci : *réalisation progressive de la liberté dans le genre humain*. Au reste, ajoute Fritz Medicus, l'individualisme de Kant et son attachement aux préjugés de l'*Aufklærung* l'ont mal servi; il n'a pas compris le rôle bienfaisant des peuples colonisateurs, et il a nié le nationalisme, réclamant la cessation de la guerre et l'avènement d'une république universelle; Kant n'a pas eu le sens historique. C'est à Fichte qu'il appartiendra de justifier le patriotisme. J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Janvier-Novembre 1902.

N° I. — G. S. Fullerton : *The World as Mechanism* (1-26). Examen sur l'état actuel de la question : F. conclut que le mécanisme n'est qu'une hypothèse, tant à cause des difficultés de sa conception que parce que la science actuelle n'est nullement en mesure de le prouver.

Ch. H. Judd : *Practice and its effects on the Perception of illusions* (27-39). A propos de l'illusion de Muller-Lyer, C. J. examine si l'on peut arriver, par la pratique, à modifier cette illusion. Pour le voir, il a mesuré, grâce à un dispositif spécial, la décroissance de cette illusion à mesure que le sujet s'applique à la réformer. Ses expériences n'ont porté que sur deux sujets : elles ne sont donc pas définitives, mais elles ont été poursuivies assez longtemps pour lui permettre de conclure que la pratique et l'attention peuvent arriver à supprimer cette illusion. Le travail de suppression semble consister à substituer à la synthèse de perception, faite d'une certaine manière dans nos perceptions ordinaires, un autre mode de synthèse, qui porte sur d'autres éléments, et nous conduit *pour le cas présent* à une perception plus exacte et plus réelle que si nous continuions d'appliquer nos habitudes ordinaires de perception. (C'est là une constatation importante à signaler.)

F. C. French : *The mental imagery of students* (40-56). Étude sur des réponses au questionnaire sur les images mentales, publiées dans le *Manuel* de Titchener. — Il ne faut attacher à ces réponses que l'importance que comportent ces questionnaires : mais telles qu'elles, elles fournissent un certain nombre de renseignements bons à enregistrer. Les réponses fournies ainsi par 118 sujets offrent des exemples de toutes les images (visuelles, auditives, tactiles, gustatives, olfactives, thermiques, motrices, organiques, hédoniques, douloureuses) : seulement chaque sujet possède rarement toutes ces images. Les visuelles et les auditives sont les plus communes : les organiques sont les plus rares ; quant aux autres, elles sont beaucoup plus fréquentes qu'on n'a l'habitude de le croire : ainsi il n'y aurait que 2 sujets (sur 118) privés d'images olfactives. La précision des images varie beaucoup : ainsi sur 90 qui revoient l'hymne national imprimé, beaucoup ne

revoient que les premières lignes, ou seulement les premiers mots, et 28 ne revoient même aucun mot. Les images nettes de mots imprimés semblent d'ailleurs assez rares. — Chemin faisant, l'auteur a soin de distinguer les images imaginatives de celles de mémoire, et de noter que la reconnaissance tient à autre chose qu'au retour de l'image.

Notes et discussions. — F. Mark Baldwin : *Notes on Social Psychology*, etc. Examen des critiques faites aux additions de *Social and Ethical Interpretation*. — S. F. Mac Lennan : *The image and idea*, rapports de l'image à l'idée : celle-ci, d'ailleurs, beaucoup moins connue que l'image, et qui semble échapper aux psychologues pour se réfugier chez les logiciens. M. L. examine rapidement, dans cette note très substantielle, la structure et les fonctions de l'idée.

N° II. — J. Royce : *Recent logical inquiry and their logical bearings* (105-133). Examen des problèmes nouveaux posés au psychologue par la logique du raisonnement, de l'arithmétique, etc., telle que la développent les contemporains. J. R. conclut que leurs études changent la position des questions pour le psychologue et lui ouvrent de nouvelles recherches : il conseille surtout d'étudier comment nous ordonnons en nous-mêmes les conceptions de l'extérieur, et comment le moi s'y prend pour arrêter ou laisser se manifester une idée. Ce sont, dit-il, les deux problèmes capitaux que la logique développée pose aujourd'hui au psychologue.

American Psychological Association. — Parmi les communications non publiées ailleurs : *Théorie de l'induction* (Fr. Thilly). — *Psychologie de la causalité* (Pillsbury). — *Méthode de mesure du travail mental* (Seashore). — *Les séries en tests* (J. Jastrow) : J. J. propose de sérier les tests par groupes applicables seulement à certaines classes d'individus de mentalité analogue. — *Durée des rémanences de sensations auditives* (Max Meyer). Critique de la méthode de Mayer (1874) ; l'auteur se range à celle d'Abraham, qui trouva, en 1898, que ces sensations consécutives sont indépendantes de la fréquence des vibrations et durent toujours le même temps. — *Hérédité mentale et morale dans les familles royales d'Europe* (F. A. Woods). — *Les catégories esthétiques, d'après la psychologie sociale* (J. H . Tufts).

G. S. Fullerton : *The insufficiency of materialism* (159-173). La simplicité de l'antique explication donnée par Démocrite est incompatible avec l'état actuel de nos connaissances expérimentales.

N° III. — J. Dewey : *Interpretation of savage Mind* (217-230). Les psychologues cherchent volontiers chez l'animal les rudiments de l'intelligence humaine : ils se préoccupent rarement de la mentalité du sauvage, dont les conceptions ont cependant concouru d'une façon encore plus immédiate à former la mentalité du civilisé. Pour faciliter cette étude importante, J. D. propose d'étudier l'esprit du sauvage du point de vue biologique. c'est-à-dire en considérant sa mentalité comme un organe usuel pour contrôler le milieu où il vit, dans la mesure où ce contrôle est nécessaire à son existence.

G. S. Fullerton : *The atomic self* (231-253). Développement de la thèse : l'esprit est, en un certain sens, dans le corps; il agit sur la matière, qui réagit sur lui ; c'est une substance possédant des attributs et qui n'est ni étendue ni matérielle. Ce peu représente la conception de l'esprit réduite à son minimum, à l'état atomique.

Sante de Sanctis *and* Neyroz : *The Depth of Sleep* (254-282). Développement des premières recherches de S. de S. et N : celles-ci ont été faites avec l'esthésiomètre à pression de Griesbach, sur des sujets normaux et des épileptiques. On a noté l'heure depuis laquelle durait le sommeil, le moment et la pression où l'on constate un premier mouvement de réaction du dormeur : c'est la répétion subconsciente. En continuant de presser, on éveille le dormeur : on note alors le degré de pression. Le compas était muni tantôt de pointes mousses, tantôt de pointes aiguës : on a fait des expériences avec les deux sortes de pointes. Enfin on demandait ensuite au sujet s'il avait eu des rêves.

Pour les sujets normaux, c'est généralement vers la seconde moitié de la deuxième heure que le sommeil est le plus profond : il diminue ensuite peu à peu, mais non pas d'une façon continue : la diminution se fait par oscillations, chaque heure présentant un maximum et un minimum. Pour les sujets névropathes, le sommeil est, contrairement à l'opinion généralement admise, plus lourd et plus irrégulier; d'ailleurs, tout est chez eux plus irrégulier que chez les normaux : le moment du sommeil le plus profond tombe, comme pour les normaux, vers la première moitié de la seconde heure. Quant aux réactions subconscientes, elles ne semblent pas dépendre seulement de la profondeur du sommeil, car tantôt elles se rapprochent de la première courbe, et tantôt elles s'en éloignent : chez les névropathes, c'est encore plus irrégulier ; leurs rêves sont rares et grossiers.

N° IV. — Travaux du laboratoire de Chicago. — H. J. Pearce : *Experimental observations upon normal motorsuggestibility* (329-356). L'auteur se propose de rechercher expérimentalement les bases organiques de la suggestibilité. Il est parti de ce principe, que toute sensation et toute image sensorielle enferme un élément moteur plus ou moins défini et qui tend à mettre en liberté un mouvement de localisation : ainsi, dans un réflexe, il y a toujours une partie coordonnée à un stimulant sensoriel défini. C'est pourquoi Pearce a employé des stimulants sensoriels, en demandant au sujet de les localiser : pour déceler les éléments organiques de la suggestibilité, il attirait chaque fois ailleurs, par d'autres stimulations sensorielles, immédiatement consécutives, la tendance du sujet à localiser en tel point telle excitation sensorielle.

En procédant ainsi pour les sensations tactiles, auditives et visuelles, Pearce est arrivé aux conclusions suivantes : 1° dans les diverses localisations, l'erreur se développe ordinairement dans la direction du point où se dirige l'attention au moment de l'excitation : cette erreur croît avec la distance de l'excitation au point où se portait

l'attention. 2° Quand une seconde excitation analogue s'ajoute à la première, le sujet tend à résister à sa suggestion : cette résistance diminue à mesure que l'on répète l'excitation. 3° La résistance à cette excitation-suggestion est d'autant plus forte que cette excitation nous dirige dans un sens plus opposé à la précédente. Ce procédé permet donc de mesurer assez exactement pour chaque partie de notre système nerveux la résistance aux suggestions sensorielles : et il résulte des observations mêmes de l'auteur, que la résistance d'une des parties du système représente assez exactement celle des autres. D'autre part, le degré de suggestibilité sensorielle ainsi mesuré semble bien représenter le degré de la suggestibilité intellectuelle.

Travaux du laboratoire de Wellesley. — Mac-Gamble : *The perceptions of sound-direction as a conscious process* (357-372). Sur quoi s'appuie le sentiment interne pour localiser un son que nous venons d'entendre? Ces recherches, faites en partie avec les cercles du laboratoire de Harvard, et comprenant une partie expérimentale et une partie d'introspection, montrent que les localisations se font grâce à des sortes de réflexes aux sons perçus : *c'est quelque chose d'analogue aux localisations cutanées.* L'exactitude de cette localisation, qui a son origine dans des mouvements réflexes de l'œil et de la tête, dépend aussi de la nature des images qui sont employées pour cette localisation. M. G. a étudié deux aveugles : tous deux localisent moins exactement que ceux qui voient.

Aikens-Thorndicke-Hubbell : *Correlation among perceptive and associative processes* (374-382). Études sur des associations d'idées chez des écoliers et des étudiants, au moyen de diverses sortes de tests.

N° V. — Travaux du laboratoire de Californie. — G. M. Stratton : *Visible motion and space threshold* (433-443). La notion d'espace ne peut jamais arriver à l'esprit sous sa forme pure : elle est une des conditions de la sensation de mouvement, celle-ci provenant de ce que nous *sentons* un changement dans les relations spatiales. Nous avons alors tout un ensemble d'impressions qui, pour nous, signifient mouvement. G. M. S. déduit ces conclusions d'expériences de vision centrale et de vision indirecte, où il a pu comparer le seuil de motion et celui de discernement du lieu.

G. M. Stratton : *The Method of serial groups.* L'inconvénient de la méthode des petites différences est qu'avec un sujet même peu suggestible, on est exposé à enregistrer des sensations même quand il n'y a réellement pas d'excitation. S. propose de régulariser l'emploi des expériences de contrôle, que l'on intercalait jusqu'à présent sans méthode dans les séries. En les employant régulièrement, on réunirait les avantages de la méthode des cas vrais et faux et de celle des plus petites différences.

Lorena Nelson : *Effects of subdivision on the visual estimate of time* (447-459). Quand on estime une longueur, une seule subdivision

la fait paraître moins longue, et plusieurs l'allongent. Y a-t-il, pour le temps, une illusion analogue, surtout en opérant sur des durées plus longues que n'a fait Meumann, par exemple sur plusieurs minutes, coupées par des impressions lumineuses. L'appréciation n'est pas la même pour tous les sujets; deux sujets sur trois trouvent les durées coupées plus courtes, comme dans la vision lorsqu'il s'agit de durées inférieures à 4 minutes (mais il n'est pas certain que cela provienne de ces divisions). Au contaire, quand les durées sont supérieures à 4 minutes, l'illusion qui fait surestimer l'intervalle divisé, apparaît comme dans l'appréciation des longueurs.

R. Mac Dougall, *The relation of auditory rythm to nervous discharge* (460-480). Le rythme consiste dans une répétition périodique, abstraction faite de la hauteur du son, etc. Ses lois, au fond, doivent être cherchées dans la périodicité de certaines fonctions organiques. Il y a, pour nous, des types de mouvements, dont quelques-uns sont préférés : il semble que ce soient précisément ceux pour lesquels le travail des centres nerveux soit réduit au minimum. Cette activité rythmique représente tout un type de réaction aux excitations extérieures, de décharge nerveuse.

Notes et discussions. — Titchner : *Relations du sentiment et de l'attention.* — Kate Gordon : *A propos des observations de Dougall sur la vision de lumière et des couleurs.* — E. Buchner : *Quelques caractères de la méthode génétique* : longue discussion des méthodes psychologiques et surtout des méthodes génétiques, à laquelle E. B. reproche de ne dire ni où la pensée commence, ni où elle finit, car cette méthode n'étudie que les processus vitaux.

N° VI. — Th. Bolton : *A biological view of Perception* (537-548). Examen de l'acte de perception, dont l'analyse a été laissée jusqu'à présent fort incomplète, et que l'auteur considère comme un état variable selon l'objet perçu, et chaque fois caractéristique de cet objet pour le sujet.

Travaux du laboratoire de Californie. — A. Robertson : *Geometrical optical illusion* (549-569). Nos théories de la perception de l'espace s'appuient presque entièrement sur des notions visuelles : A. R. se demande ce que donnerait l'étude de quelques illusions visuelles examinées par le sens tactile? que donneraient au toucher les figures de Muller-Lyer?

Un certain nombre des illusions visuelles se reproduisent pour le toucher : ces illusions ont été expliquées par des faits de perspective; or celle-ci ne peut intervenir dans le toucher : l'explication est donc à réformer. De même pour l'illusion qui diminue, à l'œil, les longueurs coupées de plusieurs repères : au toucher, les longues lignes ainsi coupées sont diminuées : courtes, elles sont allongées. De même encore pour l'illusion de Poggendorff. Il faudrait donc reviser les théories actuelles de ces illusions, fondées sur l'optique seule.

G. H. Tawney : *Feeling and self awareness* (570-596). Étude sur

la nature des émotions et surtout leur rapport avec la pensée. G. T. conclut que l'émotion et la pensée ne sont pas séparables dans la réalité. A mesure que l'émotion tend à devenir objective, sociale, elle s'idéalise et se rapproche de l'idée, sans néanmoins s'abstraire, à proprement parler.

Notes et discussions. — BALDWIN : réponse à la réplique de Bosanquet, P. HUGHES : *méthode pour mesurer les bruits.* Les procédés actuels donnent des résultats très variables : il faudrait donc les modifier. P. H. a constaté que les différences de un sixième de ton sont trop difficiles à saisir : mais, d'autre part, il a pu faire saisir un quart et un tiers. Tout dépend donc de la gradation adoptée : l'acuité, en ce cas, dépend de la formation mentale plus que de l'acuité de l'oreille.

Dr JEAN PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. FRAZER. — *Le Rameau d'or : études sur la magie et la religion.* Trad. de l'anglais, t. I. In-8, Paris, Schleicher.

A. THOMEREAU. — *Petit manuel de philosophie pratique.* In-12, Paris, Lemerre.

J. MAURY. — *Justice et Charité.* Brochure in-8, Montauban, Granié.

H. LAPLAIGNE. — *La Morale en maximes.* In-12, Paris, Giard et Brière.

FOUILLÉE (A.). — *Nietzsche et l'immoralisme.* In-8, Paris, F. Alcan.

FLINT. — *Agnosticism.* In-8, Edinburgh, Blackwood.

BUSSE. — *Geist und Körper, Seele und Leib.* In-8, Leipzig, Dürr.

SANGER. — *Kants Lehre vom Glauben.* In-8, Leipzig, Dürr.

WATZOLDT. — *Göthevorträge.* In-12, Leipzig, Dürr.

J. GOLDSTEIN. — *Die empiritische Geschichtsauffassung D. Humes.* In-8, Leipzig, Dürr.

BARATTA. — *Principii di Sociologia cristiana.* In-8, Parma, Fiaccodori.

MALTÈSE. — *La Scienza dei poteri.* In-12, Catania, Monaco.

LAS PLASAS. — *Ensayo de una definición de la Escolastica ed alia.* In-12, Barcelona, Arolas.

J. V. VIVO. — *Toxicologia popular.* In-12, Barcelone, Heinrich.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DES SENTIMENTS INTELLECTUELS

Peu d'erreurs ont été plus nuisibles au progrès de la psychologie que la théorie des *facultés de l'âme*. L'histoire de cette théorie, les formes qu'elle a revêtues, les contradictions auxquelles elle s'est sans cesse heurtée — seraient l'objet d'une étude intéressante que nous tenterons peut-être par la suite — et d'où ressortirait déjà que la théorie des facultés, par les luttes intestines qui ont marqué son évolution, par son impuissance à se constituer d'une manière stable, s'est réfutée elle-même à travers les efforts qu'elle faisait pour se constituer, jusqu'à ce qu'enfin Herbart en débarrassât la psychologie.

Il semble que, depuis lors, le souci ait été de simplifier, d'absorber les phénomènes d'une faculté dans ceux d'une autre[1], d'assurer à l'une le primat sur les deux autres[2]. Cependant est-ce bien ainsi que le problème doit être posé? est-ce bien de simplification, de réduction à l'unité qu'il doit s'agir? Cela serait contraire à la loi du progrès psychologique qui, si elle nous montre le nombre des problèmes sans cesse réduit, nous montre aussi la complexité croissante des phénomènes tenus pour élémentaires. Le sens véritable du renversement de la théorie des facultés, c'est moins d'assurer un droit de préséance à l'un des trois éléments que de démêler partout leur compénétration. De même qu'en chimie les progrès de l'analyse réduisent sans cesse le nombre des corps simples, nous montrent dans l'atome une abstraction, — de même les progrès de la chimie mentale nous révèlent dans tout fait de conscience une inéluctable triplicité : l'atome mental est une triple Hécate. Ou plutôt (car les trois têtes de la déesse antique étaient distinctes), tout phénomène de conscience est une mixture. La trame de notre vie mentale nous présente, non pas trois couleurs complémentaires qui, additionnées nous rendraient l'unité de la conscience : elle est pareille à une

1. Tel l'effort des Herbartiens pour poser une théorie intellectualiste des sentiments. Cf Nahlowsky, « Das Gefühlsleben ».
2. C'est la tendance moderne qui affirme le primat du vouloir.

étoffe miroitante dans laquelle nous distinguons, par convention, trois sortes de reflets, sans pouvoir cependant tracer une ligne de démarcation entre les trois teintes, si instables, qu'elles se dérobent aussitôt que notre analyse veut les fixer, chacune d'elles laissant insensiblement réapparaître les deux autres qu'elle recélait. Il n'y a pas un seul phénomène de sensibilité pure, pas plus qu'il n'y en a d'intelligence pure ou de volonté pure : ce schématisme arbitraire, commode pour l'étude des phénomènes, est contraire à la vérité psychologique — comme d'ailleurs le procédé scientifique de juxtaposition par suite d'abstraction est peut-être d'un emploi dangereux en psychologie. Peut-être faudrait-il maintenir, à côté de l'*analyse scientifique* proprement dite, les droits d'une *analyse psychologique sui generis*, qui, certes, n'eût point posé, sans le secours néfaste de l'autre, cette division tripartite des facultés de l'âme.

Pourquoi, d'ailleurs, ne pas supposer que le nombre de ces facultés a été fixé d'après des motifs de même nature que celui des dimensions de l'espace? Pourquoi ne pas admettre *n* facultés de l'âme (ou *n* faces des phénomènes psychologiques) discernables pour un être qui, au lieu de se trouver limité aux trois nôtres, aurait *n* attributs? Pourquoi même repousser l'hypothèse qu'avec les progrès de l'analyse psychologique nous découvrirons en nous de nouveaux aspects et pourrons distinguer un quatrième reflet dans la trame de notre vie mentale?

Mais sans nous attarder à l'avenir de la question, notons le renseignement que l'histoire nous fournit sur son passé. Elle nous montre que les destinées de chacune des trois « facultés » n'ont pas été également brillantes. Tandis que l'*intellectualisme* domine l'antiquité et tandis que la tendance moderne (qui s'affirme depuis la raison pratique de Kant, avec Bouterweck, Schopenhauer et le Néo-Criticisme) a été désignée du nom de *volontarisme*[1], il est à remarquer que la *sensibilité*, la dernière née des trois, n'a eu qu'une courte période d'éclat, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, sous l'influence de Rousseau.

Il semble donc que nous fassions un acte de justice et lui offrions une faible compensation en étudiant aujourd'hui le rôle que joue le sentiment dans des phénomènes d'où on l'a trop longtemps supposé exclu : dans les opérations intellectuelles. On a justement rétabli depuis Descartes l'élément volontaire dans les actes de l'esprit — l'heure est peut-être venue de reconnaître la pénétration dans l'entendement de la sensibilité.

1. Cf. Windelband, *Gesch. der Philos.*, 2te Aufl., p. 518.

Nous n'insisterons pas ici sur le rôle du sentiment en général, comme auxiliaire de la connaissance. C'est une vérité dont témoignent les axiomes classiques tels que : « Les grandes pensées viennent du cœur » — « les premiers principes se sentent », et qu'on reconnaît par la part qu'on a toujours accordée au sentiment dans l'inspiration, l'invention et même la découverte scientifique. Car c'est le sentiment qui nous fait saisir l'affinité des idées avec le problème que nous nous proposons de résoudre, par suite accepter les unes et repousser les autres[1]. Enfin, jusque dans les méthodes scientifiques, le rôle du sentiment intervient, car si la science est une dans son but, les moyens par lesquels elle se constitue sont divers, et dans le choix d'un chemin le sentiment ne reste pas étranger. Ce n'est pas hasard si l'empirisme a pour patrie la froide Angleterre.

En dehors même de l'influence de nos sentiments sur nos idées et nos théories, au-dessus de cette région de l'arbitraire et du subjectif, ne trouvons-nous pas, à tous les degrés de la connaissance objective, l'empreinte du sentiment? Seule, la logique pure pourrait s'en dire à peu près exempte, mais déjà la logique syllogistique ne marque-t-elle pas une revendication du sentiment — et cette revendication ne s'affirme-t-elle pas à mesure que notre connaissance porte davantage sur le réel, que la pensée et les choses se pénètrent plus intimement? Car leur accord naturel, impliqué par le syllogisme, n'est qu'un postulat, c'est-à-dire un vœu, un désir[2].

Et tout au faîte de la connaissance, les principes régulateurs de Kant, ne sont-ce pas encore des postulats implantés dans le sentiment? N'est-ce pas celui-ci qui nous pousse vers les questions insolubles? le tourment métaphysique ne plonge-t-il pas ses racines dans le sentiment? J'ai dit que l'empirisme avait une patrie, la métaphysique n'a-t-elle pas aussi la sienne et ne fleurit-elle pas sur le sol du « Gemüth » allemand?

Cependant ce n'est pas d'une collaboration aussi vague que nous nous occuperons — et d'ailleurs le rôle de la sensibilité dans sa formation n'est qu'un cas particulier de la relativité de la connaissance, cet axiome des temps modernes. Nous voudrions étudier, entre le sentiment et la pensée, sur un point plus restreint, une pénétration plus intime et une collaboration plus précise.

Retraçant les progrès du sentiment (de ce que nous appellerons *affection* et qu'il nomme Gefühlston) à chacune des étapes de l'activité mentale, Ziehen[3] distingue quatre stades dans cette évolution :

1. Cf. W. James, *Principles of Psychology*, I, ch. IX.
2. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 18.
3. Ziehen, *Physiolog. Psychol.*, p. 152.

1° Le Gefühlston *sensoriel*, lié à la sensation.

2° Le Gefühlston *intellectuel* ou mieux représentatif, lié à la représentation.

3° Le Gefühlston *logique* lié au travail de la pensée.

Enfin 4° le Gefühlston *éthique* lié à notre avantage social et qui façonne notre morale [1].

C'est le troisième stade qui nous arrêtera spécialement, c'est lui qui constituera l'étude proprement dite des sentiments intellectuels. Mais nous devons, auparavant, nous arrêter un peu sur le phénomène en apparence hybride du sentiment intellectuel et en résumer les progrès depuis son origine jusqu'au stade qui particulièrement nous intéresse, celui des opérations logiques.

Si l'on a tant tardé à reconnaître l'existence et la portée du sentiment intellectuel, c'est peut-être à cause d'une certaine ambiguïté qui enveloppe ce terme de « sentiment » [2]. On n'a jamais établi au sein de la sensibilité les distinctions qu'il convenait d'y faire, jamais reconnu toutes les variétés du sentiment. Et pourtant le langage lui-même que, là plus qu'ailleurs, on devait s'attendre à trouver insuffisant et béotien, nous invitait par la pluralité des termes à distinguer entre l'*affection*, la *passion*, l'*émotion* (pour ne pas parler de l'allemand où le vocabulaire affectif est beaucoup plus riche).

Précisons donc et cherchons quelle forme de sentiment pourra pénétrer dans la trame de l'intelligence.

Ce que nous appellerons *passion* ce sera le sentiment-habitude : par exemple l'avarice, la jalousie; ces passions sont des diathèses, elles font partie du caractère d'un individu, mais n'ont qu'un contre-coup très indirect sur le travail de l'esprit.

Nous réserverons le nom d'*émotion* à l'état conscient dans lequel un individu se trouve plongé par un événement extérieur : une rencontre, un spectacle. Et, sans doute, toute émotion est en même temps *affection*, mais c'est une affection inséparable de l'idée de sa cause, une affection qui, pour la conscience du sujet, du moins [3], paraît la conséquence d'un événement objectif.

1. Höffding reconnaît également le rôle du mode affectif, agréable ou pénible, dans la formation des notions de Bien et de Mal.

2. La plupart des expressions dont nous sommes obligés de nous servir, dit M. Dumont, sont entachées d'ambiguïté. De toutes les parties de la philosophie, la sensibilité est celle dont la terminologie est le moins nettement fixée (*Théorie scient. de la sensibilité*, p. 21).

3. Nous ne voulons pas discuter ici la théorie James-Lange. Nous ne voulons pas la repousser, mais plutôt ajouter à la définition de l'émotion : « c'est la conscience des variations neuro-vasculaires » *en tant que liées à la représentation qui les a produites*. En un mot, nous ne voudrions pas dissocier l'événement psychologique de ses conséquenc

Enfin nous appellerons du terme plus général d'*affection*, l'état sentimental particulier dans lequel nous nous trouvons à un moment donné, quelle qu'en soit la cause et quelle que soit notre ignorance de cette cause. Ce sera la couleur affective que présente à tout instant la scène de notre activité mentale, le son que rend notre vie intérieure — et nous verrons que le travail intellectuel y fait entendre, lui aussi, sa résonnance.

II

Quand on étudie la *sensation*, qui est la base de toute connaissance, on s'accorde à reconnaître sa complexité, à distinguer en elle un aspect *représentatif* et un aspect *affectif*. Cet aveu est gros de conséquences et il suffit à nous acheminer vers les conclusions que nous essayons de dégager; malheureusement il semble qu'on le fasse sans en comprendre très bien le sens et qu'on l'oublie lorsqu'on s'élève aux stades ultérieurs de la connaissance.

Sur l'aspect représentatif de la sensation, il n'y a pas de malentendu possible : on entend par là que cette sensation, lorsque l'objet qui l'aura provoquée sera éloigné, se prolongera en une image, substitut de la sensation, image que l'esprit trouvera emmagasinée et qui lui fournira le matériel élémentaire de la cognition. Mais c'est par une analyse factice qu'on isole le côté représentatif du côté affectif et de là viennent les malentendus, car que faut-il entendre au juste par la propriété *affective* de la sensation?

On répond d'ordinaire en disant que celle-ci est agréable ou pénible, provoque du plaisir ou de la peine. C'est insuffisant : le plaisir et la peine sont des conséquences, des conclusions tirées par notre sensibilité, mais qu'elle peut aussi ne pas dégager, — ce ne sont pas les phénomènes affectifs primordiaux. Les sons de l'accordéon que j'entends en écrivant, la vue du tapis vert qui couvre ma table ne me sont pas *immédiatement* agréables ou pénibles : ils m'affectent d'abord comme étant eux-mêmes, c'est-à-dire avec un quid proprium irréductible, résultant de certaines modifications organiques, du fait que telles cellules et non telles autres sont entrées en activité, enfin et surtout du rapport entre ces sensations et le tableau que présentait, au moment où elles se sont produites, l'activité totale de mon système nerveux — en un mot, d'une *relation entre ces sensations et le théâtre de ma conscience*[1]. Que je déclare ensuite ma sensa-

1. C'est ce qu'a très bien vu Wundt (t. I, ch. x, 4) quand il objecte à Herbart que ce qui fonde le sentiment ce n'est pas le rapport des représentations entre elles, mais leur relation avec la conscience, ce théâtre commun de toutes les sensations et représentations.

tion « agréable » est un fait secondaire, car à quelques jours d'intervalle, les mêmes phénomènes se reproduisant, je peux encore déclarer « agréable » ma nouvelle sensation, sans qu'elle soit pour cela pareille à la première. Mille combinaisons du kaléidoscope mental peuvent me procurer du plaisir, qui n'en sont pas moins différentes entre elles. En outre, ma sensibilité indolente peut ne pas conclure et ne rapporter ni plaisir ni peine à ma conscience, bien que ma sensation se soit inscrite avec des signes affectifs propres qui me permettront de la reconnaître et la distingueront de toute autre sensation analogue qui se produirait avant ou après elle.

Quand on accorde ou nie la possibilité d'*états neutres*, on est dupe de la confusion que j'indiquais entre le plaisir (ou la douleur) et le proprium affectif : nous admettons très volontiers qu'en certains cas l'état de conscience soit neutre, mais cela n'implique pas forcément un équilibre entre les phénomènes s'inscrivant en plaisir et ceux s'inscrivant en douleur : il peut y avoir, dans ces cas, surplus des uns, ou même rien que des phénomènes susceptibles d'amener du plaisir — et l'état neutre peut s'expliquer par l'habitude, par la distraction, par une dépression passagère de l'attention. Bref, la *neutralité affective* qui règne dans la conscience est *indépendante de l'existence de phénomènes affectifs positifs*. Que faut-il donc entendre par caractère affectif de la sensation?

C'est, on l'a vu, une individualité affectivo-organique irréductible, dépendant d'associations, d'actions et de réactions complexes, dont ce n'est qu'une propriété contingente de produire du plaisir ou de la peine et dont la propriété essentielle est de conférer à chaque sensation un *timbre affectif* propre, sorte de *couleur de sentiment* (le Gefühlston des Allemands), que j'appellerai son *signe affectif*.

Mais il ne faut pas oublier ce qu'il y a d'arbitraire dans la distinction entre l'aspect représentatif de la sensation et son signe affectif; c'est le langage qui, pour les besoins de la science, réalise cette analyse[1] : elle est une source d'erreur psychologique, elle risque de nous faire oublier que c'est parce que la représentation

1. On s'en rend bien compte si l'on considère toute autre sensation que celles de la vue. Ce qui contribue à nous induire en erreur, c'est que, dans la sensation visuelle, l'aspect représentatif revêt la forme d'une *image projetée dans l'espace*. Or, c'est, avec les données fournies par la vue, le sens le plus intellectuel, que se constituent et le *langage* et la *science*; le mot idée lui-même signifie figure, image (en Allemand, le terme primitif était Gesicht, vision). Mais si l'on considérait, par exemple, les sensations auditives, on se rendrait mieux compte de l'impossibilité d'isoler l'aspect représentatif de l'affectif, parce qu'on ne pourrait pas projeter dans l'espace une *image du son* indépendante de sa qualité. Aussi la musique, langue des sons, est-elle par excellence celle des sentiments.

est telle que son timbre affectif est tel, que le donné est un tout, un *complexus affectivo-représentatif*.

D'ailleurs, à l'appui de ce que nous venons de dire, nous pouvons citer des cas de suppléance entre les aspects de la sensation, cas où cherchant à en évoquer le côté représentatif, c'est le côté affectif qui surgit. C'est ce que Wundt appelle les *analogies de la sensation* [1], phénomène en vertu duquel un aveugle à qui l'on essayait de donner l'idée de l'écarlate s'écria : « Je vois, c'est quelque chose comme le son de la trompette ! » L'image visuelle qu'il ne pouvait avoir, était suppléée par son signe affectif — ou plutôt par un très analogue — qui donnait au sujet une « connaissance » du rouge. Cet exemple est très suggestif : il nous montre d'abord que c'est par ce qu'elles ont d'affectif que sensations et images s'associent. Il nous montre, en outre, que la pensée n'est pas une activité aussi exclusivement logique que nous le supposons : elle se sert de signes qui sont aussi affectifs que représentatifs — « avoir le sentiment du rouge » est une manière de « connaître » le rouge — et sans atteindre à ces cas extrêmes où une suppléance totale s'impose, on peut prévoir que tous les degrés intermédiaires sont réalisés et que, selon les individus et même chez chacun selon les cas, la connaissance s'appuie inégalement sur l'aspect affectif et l'aspect représentatif des images mentales qui sont ses matériaux [2].

Un exemple bien net du mode purement affectif de connaître (ou de décrire) nous est fourni dans la biographie d'un musicien. On raconte que, dès l'âge de huit ans, Schumann donnait de ses camarade de classe des « portraits musicaux, en retraçant par des tournures de chant et des rhytmes variés les nuances morales et jusqu'aux allures physiques de ses jeunes amis » [3]. Les portraits, nous dit-on, étaient très ressemblants : ce mode de « description affective » est cependant l'inverse du mode de « description intellectuelle » familier à l'observateur psychologue.

C'est quelque chose d'analogue que nous retrouvons dans les phénomènes d'*audition colorée*. Pour beaucoup de personnes, on le sait, toute lettre (toute voyelle surtout) qu'elles entendent prononcer revêt une couleur : elles perçoivent immédiatement l'*u* vert, l'*o* rouge, etc. Certains sujets vont plus loin : ils colorent les jours de

1. Wundt, *Elém. de psychol. physiol.*, t. I. Dépendance du sentiment.
2. C'est ainsi que M. Dugas (*Rev. phil.*, 1894) distingue les individus *sensitifs* par opposition aux *intellectuels* et reconnaît l'existence d'un *mode sensitif de perception* (avoir le sentiment du rouge), à côté du *mode intellectuel* (avoir l'image visuelle du rouge). La perception sensible, dit-il fort bien, a elle-même ses espèces (p. 46).
3. L. Arréat, *Mémoire et imagination*, p. 79.

la semaine, voient le dimanche blanc, ou, comme J. Raff, colorent même les instruments de musique [1]. Enfin M. Sokolov [2] cite le cas d'une dame qui colore « certaines idées générales, comme par exemple la *force* (rouge), la *loi* (bleu).

Comment faut-il interpréter ce phénomène? Y a t-il quelque rapport logique entre telle lettre et telle couleur? nullement, et il ne peut s'agir que d'une association par ressemblance, de nature spéciale, que j'appellerai *association affective* [3]. Il peut y avoir, en effet, analogie affective entre l'audition de la voyelle *o* (composé d'éléments divers : son, image graphique, sensations musculaires, souvenirs confus se rapportant à la position de l'*o* dans l'alphabet) — et la vue de la couleur rouge. On oublie trop la complexité des perceptions et des conceptions : tous les éléments qui les constituent forment une synthèse individuelle, « un être » comme dit M. Flournoy, et, entre ces synthèses, peuvent exister des analogies affectives. D'ailleurs, au lieu d'être colorée, l'audition pourrait être *gustative*, et l'on peut très bien concevoir l'analogie entre le son de l'*i* et la saveur piquante. Nous n'avons pas à rechercher ici pour quelles raisons c'est le sens de la vue qui nous fournit presque exclusivement nos comparaisons (le rôle des sensations visuelles dans la connaissance l'explique suffisamment). Nous n'insisterons pas non plus sur l'utilité de ces phénomènes; M. Sokolov a fort bien montré qu'ils sont un moyen « d'aperception symbolique » et que les analogies chromatiques constituent des « métaphores réalisées ». Nous remarquerons seulement que toutes ces associations, ces transpositions reposent sur un même principe : elles s'expliquent par la prédominance du mode *affectif* de la perception sur le mode *intellectuel*. M. Dugas [4] a fort justement noté la « sensibilité aiguë impliquée dans les phénomènes d'audition colorée » — et il a très finement montré que les sujets qui présentaient ces phénomènes étaient souvent, en même temps, des paramnétiques (tel Musset), la fausse mémoire étant, elle aussi, selon M. Dugas (et selon nous également, ainsi qu'on le verra plus loin) une illusion d'ordre affectif.

Nous venons de voir le rôle du sentiment dans la perception. Il ressort également de ces erreurs qu'on appelle illusions des sens, et

1. Daubresse, L'audition colorée, *Rev. philos.*, 1900.

2. Sokolov, L'individuation colorée; *Congrès de psychologie*, 1900, et *Rev. phil.*, 1901.

3. « Deux perceptions ou deux images tout à fait différentes par leurs qualités peuvent se relier dans notre pensée quand elles éveillent en nous un *sentiment analogue* » (Flournoy, *Des phénomènes de synopsie*). Cette association affective, ajoute l'auteur, a probablement des bases physiologiques.

4. Dugas, *op. cit.*, *Rev. phil.*, 1894.

la difficulté que nous avons à corriger ces erreurs est assez suggestive. C'est qu'il y a, dans la perception, un jugement implicite, lequel est dicté par le sentiment et devance le jugement logique. On a raison de dire que nos erreurs proviennent, non du rapport des sens, mais de l'interprétation de l'intellect — seulement il faut ajouter : en tant que l'intellect se prononce sur des motifs affectifs. Les illusions d'optique se ramènent à cette loi : lorsque nous éprouvons dans un cas B le même sentiment déjà éprouvé dans un cas A, nous concluons hâtivement que la cause est la même [1].

Nos erreurs de perception ne sont que notre impossibilité de briser nos associations antérieures, c'est-à-dire de surmonter le *sentiment d'habitude*.

D'ailleurs, l'importance toute particulière du sentiment dans la perception se dégagera par la suite de notre étude, si l'on songe que la perception implique la mémoire, l'association, la comparaison, la reconnaissance, le jugement, etc., toutes opérations intellectuelles auxquelles, nous le verrons, collabore le sentiment.

Nous avons dit que celui-ci se retrouvait à tous les degrés de l'activité mentale, bien qu'après l'avoir méconnu dans la sensation on négligeât son importance aux stades ultérieurs de la connaissance.

On oublie que l'*image*, c'est-à-dire l'aspect représentatif de la sensation, participera du caractère affectif de celle-ci toujours parce qu'on songe à l'image visuelle dont on peut tracer les contours ; on croit pouvoir, par abstraction, isoler en elle un aspect tout intellectuel, pouvoir négliger l'aspect affectif parce que la conscience ne trahit ni plaisir ni peine. Mais l'image n'en a pas moins son signe affectif, garantie de son individualité, quand même il n'en résulterait pas une conclusion de joie ou de douleur pour notre conscience.

La *mémoire* nous en fournit la preuve; car le plus ou moins fort exposant affectif d'une image n'est-il pas une puissante garantie de sa survie dans la concurrence qui règne entre nos souvenirs? Mais c'est surtout le rappel de ces souvenirs qui met bien à nu l'importance du sentiment dans la mémoire. Quand nous sommes sur le point de nous rappeler quelque chose, l'*image représentative* n'a pas encore surgi, pourtant il y a dans la conscience un phénomène positif par où elle se distingue de l'état d'oubli complet : il y a le sentiment associé à l'image et qui n'est que l'*aspect affectif* de cette même image. Celui-ci réapparait avant l'autre, en vertu de la propriété que possède le sentiment d'être plus profondément implanté en nous que nos représentations. Il y a donc un *sentiment de mémoire*

1. James, *Princ. of Pychology*, t. II, p. 89.

qui préexiste au souvenir proprement dit et en facilite le retour. Ne voyons-nous pas enfin dans les cas de double personnalité, le changement des sentiments organiques déterminer celui des souvenirs?

Enfin nous avons déjà noté l'importance capitale du sentiment dans l'*association des idées*. C'est lui qui, s'irradiant, les fait communiquer entre elles, c'est par leurs éléments affectifs qu'elles s'articulent l'une avec l'autre : l'association des idées n'est guère qu'une contagion affective[1]. Ce qui nous égare, ici encore, c'est que nous comprenons mal la complexité du fait de conscience, la pénétration de l'idée pure et du sentiment. Il est vrai, les phénomènes affectifs à eux seuls seraient impuissants à s'associer, ils resteraient dans l'inconscient, dans ce qui constitue notre humeur, la « Stimmung » des Allemands. Il faut qu'ils s'infiltrent dans une pensée pour que la conscience les saisisse : l'idée est comme un personnage dans lequel le sentiment doit s'incarner pour obtenir droit de cité dans la conscience. Mais il devient alors si bien maître de son allié que l'identité du sentiment dans deux cas pourra être interprétée par la conscience comme une reproduction du même événement et amener, nous le verrons, l'illusion de fausse reconnaissance.

Quant aux rapports du sentiment et de l'*habitude*, ils sont très particuliers, ce qui s'explique si l'on ramène, avec nous, celle-ci à celui-là.

On a telle habitude, celle de boire, par exemple, lorsqu'une certaine disposition affective (celle qui accompagne cet acte) nous est devenue accoutumée, lorsque, d'après les définitions que nous avons proposées, l'*affection* liée pour nous à l'acte de boire, est devenue *passion*. Ce qui désormais est installé en nous, c'est moins l'habitude de *faire tels actes*, que l'habitude de *nous trouver affectés* de certaine sorte en les accomplissant. C'est ce que nous pouvons vérifier dans les cas où il est possible de dissocier l'habitude et de susciter le même état affectif par un moyen autre que celui accoutumé en pareil cas : il semble que rien ne soit changé. C'est ainsi, par exemple, que le fumeur peut n'éprouver qu'un faible changement dans son habitude lorsqu'au lieu de tabac il fume du camphre; ainsi encore que certains alcooliques arrivent à remplacer l'absinthe par le vermouth et celui-ci par une autre boisson, ou même par du haschich : leur habitude n'était pas dans le goût, mais dans l'état affectif dû à ces poisons. Ainsi s'expliquent encore les perturbations graves qui résultent de la rupture d'une habitude. Si les employés subitement

1. « La coutume à laquelle se lient nos associations, dit Wundt, n'a été inspirée que par le sentiment », *Psycho-physiol.*, I, 549. Et il cite comme exemple l'association entre la couleur noire et nos deuils.

mis à la retraite meurent souvent, ce n'est pas parce que leur esprit est dépossédé d'une occupation habituelle mais parce qu'il se produit une brusque rupture d'équilibre dans leur vie affective. Nous ne sommes pas des êtres si intellectuels que nous puissions mourir d'ennui, sinon par l'intermédiaire de notre organisme privé tout-à-coup de ses habitudes affectives[1]. Que les habitudes intellectuelles (idées fixes, obsessions) ne soient que des habitudes affectives, c'est ce que la pathologie achèvera de nous montrer, lorsque nous verrons avec quelle facilité le contenu en varie et les manies se succèdent, l'état fondamental du malade restant le même.

Peut-être donc est-ce ici le lieu de conclure sur la portée du sentiment dans l'activité mentale. Puisque c'est lui qui constitue l'habitude, c'est lui qui assure la stabilité de nos connaissances; il représente dans notre esprit le parti conservateur, tandis que l'intelligence livrée à elle-même serait toujours instable et en quête de nouveau. Le sentiment étant le fond même de notre être, son mécanisme est plus complexe, il implique un plus grand nombre de processsus que celui de l'intelligence. C'est, pour ainsi dire, une masse plus pesante, qui se meut plus difficilement et constitue un lest à l'intelligence. C'est grâce au sentiment que l'esprit, volant de conquête en conquête, conserve du moins celles qu'il a déjà acquises; sans le sentiment, l'intelligence s'acharnerait à remplir le tonneau des Danaïdes.

III

Cependant nous avons dit que le sentiment intervenait non seulement dans l'activité élémentaire de l'esprit, mais à un stade plus avancé encore de cette activité, qu'il collaborait aux opérations logiques.

Commençons par délimiter nettement notre sujet, par en éliminer deux problèmes qu'on a trop souvent fait rentrer dans le même cadre. 1° Aussi bien que tout autre forme de travail, l'activité intellectuelle s'accompagne de sensations organiques : la respiration, la circulation sont modifiées, nous éprouvons des sentiments de tension, de fatigue, localisés dans les régions frontale et thoracique. Mais ces sensations cénesthésiques ne sont que l'accompagnement somatique du travail intellectuel, elles n'ont rien à voir avec les

1. Rappelons une fois pour toutes qu'on pourrait appliquer à l'affection, par rapport au vouloir, ce que nous disons de l'intelligence par rapport à l'affection. Tout phénomène de *sentiment* est, par un autre aspect, phénomène de volonté, et l'habitude, en particulier, forme inférieure de la volonté, nous montre bien la triplicité d'éléments indissolublements liés dont nous avons parlé.

opérations elles-mêmes de la pensée. C'est pourquoi nous exclurons de notre liste le *sentiment d'attention*, qui se ramène à la conscience des modifications organiques. Pas plus que le *sentiment de l'effort*, dont il est proche, il ne mérite le nom de sentiment intellectuel[1] parce qu'il n'est pas le germe d'une idée, n'entre pas comme facteur dans notre jugement. Que nous ayons ou n'ayons pas le « sentiment de faire attention » lorsque nous énonçons un jugement, ce sentiment n'a pas contribué à l'élaboration de la proposition.

Si nous parlons d'un *sentiment d'attention*, ce sera de l'intérêt qu'un objet ou une idée éveille en nous, intérêt qui provoque notre attention, ou mieux, n'en est qu'un mode.

2° On désigne parfois aussi du nom de sentiments intellectuels, certains sentiments, apparentés sans doute avec l'intelligence, mais qui sont plutôt les *mobiles* ou les *résultats* du travail de la pensée qu'ils ne sont tissés dans sa trame. Ce sont, dit M. Ribot[2], des états affectifs qui accompagnent l'exercice des opérations de l'intelligence. Ici encore nous avons donc dualité, et on nous parle de phénomènes extérieurs à l'activité intellectuelle elle-même. Ce n'est pas des états affectifs qui *accompagnent*, mais de ceux qui *collaborent* à l'opération de la pensée que nous voudrions nous occuper. Ce n'est pas, en un mot, de ceux qui ont rapport à la forme mais au contenu de la pensée : il ne s'agit donc pas de suivre l'évolution d'une émotion (celle due à l'amour de la science) mais bien de démêler les sentiments liés au cours des représentations.

Ce que nous étudierons donc sous le nom de *sentiments intellectuels* c'est ce qu'on a appelé aussi sentiments logiques (Wundt), ou sentiments relationnels (Spencer, Miss Calkins); ce sont les éléments affectifs qui entrent dans les opérations propres de l'entendement (formation de l'idée, du jugement.) C'est le sentiment en tant qu'il joue un tour à l'intellect et effectue en sous-œuvre un travail dont le résultat, lorsqu'il s'élèvera au dessus du sol de la conscience, sera considéré par elle comme une opération purement intellectuelle[3].

Nous avons vu que le double aspect de la sensation se retrouvait dans l'image : il est, de même, dans l'idée. Déjà Taine[4] faisait remarquer que celle-ci est d'un côté connaissance, de l'autre émotion : il n'y a là, disait-il, qu'un seul et même fait à deux faces, l'une

1. Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, introd., p. 9.
2. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 2e partie.
3. Nous sommes disposé à accepter, en la modifiant légèrement, la définition de Mlle Tobolowska : « Un sentiment intellectuel est un état affectif spécifique, *lié* à une opération intellectuelle » (Thèse, p. 44). Nous ajouterons : lié en tant que partie intégrante de cette opération, qu'il contribue à effectuer.
4. Taine, *De l'intelligence*, t. II, liv. III, ch. I.

intellectuelle, l'autre *affective et impulsive*. Dans les opérations logiques où nous manions des idées, dans la proposition, le jugement ou le raisonnement, sachons donc bien que notre sensibilité n'est pas inerte; seulement les sentiments intellectuels dont s'accompagne notre travail mental pourraient être appelés *secondaires* par opposition aux sentiments intellectuels *primaires* liés à la représentation immédiate d'un objet.

Cette distinction correspond à peu près à celle qu'établit W. James dans le courant de la pensée entre les « substantive parts » occupées par des images sensorielles stables — et les « transitive parts » existant entre les précédentes et beaucoup plus instables [1]. Assez volontiers on fait au sentiment sa place dans les « substantive parts » — mais on oublie trop qu'il en peut revendiquer une tout aussi légitime dans les « transitive parts ». C'est donc là que nous essaierons de mettre à découvert son intervention.

On s'est peu occupé de ces sentiments intellectuels, et la bibliographie de notre sujet est assez courte. *Wundt* a consacré quelques lignes aux sentiments logiques qu'il mentionne, parmi les sentiments intellectuels, à côté des sentiments éthiques et esthétiques supérieurs [2]; de M. *Ribot* nous avons mentionné le chapitre en indiquant le point de vue un peu différent auquel nous nous placions. Il n'y a guère, sur le sujet, qu'une étude très remarquable que nous nous hâtons de signaler et dont nous avons vu avec plaisir les conclusions se rapprocher des nôtres : c'est celle de M. W. James, à laquelle nous venons de faire allusion. On trouvera d'ailleurs dans James une bibliographie plus étendue.

Quant à énumérer les sentiments intellectuels, nous ne l'essaierons pas, par cette raison que l'entreprise nous semblerait vaine et contraire aux vues que nous avons essayé de dégager. Si tout phénomène mental est à la fois cognitif et affectif, nous devons avoir non seulement pour chaque proposition particulière un sentiment particulier, mais pour chaque idée générale un sentiment, à elle propre. Libre donc à ceux que tenterait ce passe-temps puéril de dresser une table des « sentiments de catégories », ou des « sentiments de jugements » — ou des « sentiments grammaticaux » : cette dernière classification serait peut-être la meilleure. Mais toute énumération est dangereuse : d'abord parce qu'on risque d'y introduire des sentiments qui ne seraient pas simples, puis parce qu'on

1. W. James, *Principles of Psychology*, I, ch. IX « The stream of Thought ».
2. Wundt, *Psychol. Physiol.*, t. II, p. 393 de la trad. franç. et t. I, Dépendance du sentiment.

se heurte à des difficultés presqu'insurmontables, tant d'introspection que de dénomination.

Je voudrais mentionner seulement quelques sentiments logiques et faire entrevoir leur importance dans la connaissance. Tout d'abord, les sentiments que j'appellerai « d'axiomes ».

Le noyau du principe d'identité, c'est le *sentiment d'identité*, ce que James appelle « feeling of sameness »; l'esprit en a fait une notion, mais parce qu'il trouvait en lui « l'affection » et, souvent, d'ailleurs, nous en restons au sentiment quand nous énonçons un jugement d'identité[1]. L'importance de ce sentiment apparaît assez par celle de l'axiome logique : sans lui il n'y aurait pas de connaissance possible, il n'y aurait pour l'esprit pur que des sentiments isolés, car, au fond, les Stoïciens avaient raison, il n'y a pas dans le monde deux choses pareilles : c'est le sentiment qui les relie par une trame invisible et rétablit la continuité dans l'Univers. C'est à ce même sentiment d'équivalence, d'autre part, qu'il faut attribuer certaines difficultés avec lesquelles l'esprit de la logique pure s'est trouvé aux prises. Existe-t-il vraiment des jugements analytiques? C'est douteux; en tous cas, l'exemple de Leibniz : $6 + 7 = 13$, est repoussé par Kant qui ne se laisse pas tromper par le « sentiment d'équivalence » et voit là un jugement synthétique. Qu'en faut-il conclure, sinon que sans le sentiment, qui, dans l'affirmation d'identité, devance l'acte du jugement pur, les Mégariques auraient raison : aucun prédicat ne se pourrait unir au sujet et aucune proposition ne serait possible.

De même, Wundt[2] accorde l'existence d'un *sentiment de contradiction*, que Miss Calkins appelle « d'opposition »[3] et, c'est ce sentiment qui fait la force du principe de contradiction. Inversement, il existe un *sentiment de concordance*, que James appelle « de rationnalité » et qui n'est qu'un mode du *sentiment d'harmonie*; il joue un grand rôle non seulement dans nos jugements esthétiques (combinaison des couleurs et des formes), mais dans le langage où nous le retrouverons.

On a parlé aussi[4] d'un « *sentiment de causalité* auquel se réduirait le déterminisme mécanique »; de même, selon Höffding (p. 302) « toutes les lois causales ont leur origine dans le sentiment, étant, en dernier ressort, des moyens de réalisation du souverain Bien ».

1. M. Malapert (*Rev. philos.*, 1898) reconnaît une conscience (sentiment) primordiale et irréductible de l'identité.
2. *Op. cit.*, II, 393.
3. *Introduction to Psychology*, ch. x.
4. Milhaud, *Certitude logique*.

Et qui oserait dire que le doute ne soit d'origine affective? comme il y a un *sentiment de doute*, il y a un *sentiment de conviction* que Fichte qualifie de sentiment rationnel et qui se rapproche de l'émotion de croyance de Bagehot — que nous avons étudiée ailleurs sous le nom de sentiment de croyance. On pourrait mentionner encore un *sentiment de l'absence ou du manque*, le « Gefühl des Entbehrens » de Ziehen (p. 152); c'est un état d'insatisfaction par suite duquel l'esprit souffre d'une lacune, avant même d'en avoir formulé l'existence[1]. Au contraire, tous les chercheurs connaissent le *sentiment du réussi*, sthénique, stimulant comme la joie et qui, comme elle, centuple un instant nos forces. Lorsqu'il nous envahit, cependant, notre jugement n'a pas encore prononcé sur notre œuvre et nous ne sommes pas encore autorisés logiquement à déclarer notre travail réussi[2] : nous sommes d'abord affectés de telle sorte que nous devinons ce que va être notre jugement.

« Insuffisant » et « réussi », ce sont là des sanctions; à côté de ces deux sentiments qu'on pourrait ainsi appeler *sentiments critiques*, je serais disposé à placer le *sentiment du risible*. Le rire est, lui aussi, une sanction, si on lui assigne, avec M. Bergson, le sens d'une « brimade sociale » —, et en même temps ce n'est point l'expression d'un jugement de raison, mais plutôt d'un « jugement de sentiment ». « Il n'est pas de rire purement intellectuel », dit fort bien M. Dugas[3]; quand nous avons le sentiment qu'une chose est risible, ce n'est pas une conclusion de notre réflexion, c'est une impression de notre spontanéité »[4]. Le rire est de nature émotive, dit encore le même auteur (p. 81); et cependant ce sentiment du risible a une valeur intellectuelle, c'est une façon exclusivement humaine de taxer les choses : elle équivaut à une réprobation anodine.

Enfin il existe un *sentiment de ressemblance* antérieur à tous nos jugements et les déterminant; c'est sur ce sentiment que repose le rapport d'analogie dont M. Egger n'hésite pas à faire « la racine et le type de tous les rapports logiques .[5] »

A côté du dernier mentionné il convient de placer, pour terminer

1. Ce sentiment rentre dans ce que M. Janet appelle les « sentiments d'incomplétude » (*op. cit.*).

2. D'autant moins que le sentiment dont nous parlons devrait plus exactement s'appeler : sentiment du « sur le point d'être réussi », car il est surtout intense avant l'achèvement complet de notre œuvre.

3. Dugas, *Psychologie du rire*, p. 90.

4. « C'est, disait M. Bergson, l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature », p. 201.

5. *La parole intérieure*, p. 102, Cf. Malapert. Le sentiment de ressemblance, *Rev. phil.*, 1898.

cette énumération, le *sentiment de familiarité ou du déjà vu*, intéressant parce qu'il nous fournit la clef de l'illusion curieuse étudiée sous le nom de fausse reconnaissance, ou paramnésie. Déjà M. Bernard Leroy, dans sa belle thèse [1], déplorait qu'on eût étudié la reconnaissance du point de vue logique et non psychologique, et il concluait en faisant rentrer son sujet dans l'étude, trop négligée, des sentiments intellectuels.

Ce que nous trouvons, en effet, à la base de cette illusion, ce n'est pas une erreur de jugement, c'est un phénomène d'ordre affectif. Nous croyons, avec M. Bourdon [2], et malgré l'hypothèse ingénieuse de M. Piéron [3], qu'il n'est pas besoin d'admettre une double représentation, ni par suite une double perception, comme le veut M. Lalande (Paramnésies, *Rev. phil.*, 1893). Celui-ci parle d'une perception d'abord inconsciente, puis ensuite consciente : mais nous pouvons lui objecter avec M. Egger [4] que « quand un état faible revient à la conscience comme un état fort, il n'est pas reconnu : c'est un souvenir qui, faute de reconnaissance, paraît un état nouveau ». Pour que la fausse reconnaissance pût s'expliquer par une double perception, il faudrait admettre que la première a été un état fort tandis que la seconde est un état faible : mais on pourrait alors localiser la première dans le passé, ce qui enraierait l'illusion.

L'explication du phénomène nous semble devoir être cherchée sur un autre terrain; c'est la reproduction d'un Gefühlston déjà éprouvé qui, selon nous, provoque l'illusion; c'est parce que l'événement actuel se présente avec le même signe affectif qu'un événement passé, que l'individu interprète cette identité du sentiment en la traduisant par une déclaration du « déjà vu ». En réalité il ne s'agit pas d'un fait déjà arrivé, mais d'une disposiition déjà éprouvée : il y a simplement reproduction d'une « Stimmung » [5]. C'est ce que confirment les observations relevées par les auteurs et qui insistent toutes sur l'identité du *sentiment* lors de l'événement actuel et lors du pseudo-événement antérieur [6]. Cette explication de la fausse reconnaissance par la réapparition actuelle d'un ensemble affectif antérieur permet d'ailleurs de choisir entre deux hypothèses :

1° On peut admettre que deux événements, l'un passé, l'autre actuel, et tous deux insignifiants au point de vue représentatif (c'est-

1. *L'illusion de fausse reconnaissance*, par le Dr Bernard Leroy (1898), p. 96-97.
2. *Rev. phil.*, 1893.
3. *Ibid.*, août 1902.
4. *La parole intérieure*, thèse, p. 307.
5. Et c'est cette reproduction qui amène le « sentiment de répétition ou de duplication », qui, selon Fouillée, constitue le sentiment du déjà vu.
6. Cf. Lalande, in Bernard Leroy, *op. cit.*

à-dire en tant que faits extérieurs, sont cependant analogues au point de vue affectif. A l'occasion du second, l'individu se retrouve brusquement dans la même disposition, son moi intérieur reproduit tout à coup le tableau qu'il a déjà présenté, et comme l'événement extérieur est insignifiant, l'attention du sujet est toute concentrée sur cette ressemblance interne : c'est le moi qui se reconnaît lui-même quand il déclare s'être déjà trouvé dans une situation analogue. Il y a là un phénomène d'*analogie affective* comparable à ce que nous avons observé dans l'analogie des sensations.

Cette hypothèse nous paraît la plus vraisemblable, mais une autre est également admissible, et la fausse reconnaissance s'explique peut-être tantôt par l'une, tantôt par l'autre.

2° La vraie reconnaissance s'accompagne d'un sentiment *sui generis* : lorsque, par exemple, nous voyons une personne que nous avions connue dix ans auparavant, son image actuelle fait naître en nous un effort pour retrouver une image passée que, comme telle, nous sentons vague et lointaine. Nous nous arrêtons sur l'image actuelle, nous insistons sur elle, nous la *creusons*, la sentant incomplète, éprouvant devant elle le sentiment qu'elle ne s'achèvera que lorsque nous aurons retrouvé sous elle l'image antérieure, qui était un état fort par rapport à l'image présente (en vertu de la loi, déjà énoncée, de M. Egger).

Mais ce sentiment complexe, caractéristique de la vraie reconnaissance, peut exister dans d'autres cas, résulter de conditions autres. Si l'on remarque que les paramnésies se produisent dans les états de fatigue, de distraction, c'est-à-dire où la perception est très imparfaite[1], on comprendra que ces perceptions puissent s'accompagner du sentiment précédemment décrit, *sentiment d'effort pour trouver une perception plus nette* et qui n'est entrevue actuellement que comme vague et lointaine. La seule différence est que l'état fort cherché sous la perception actuelle est, dans le premier cas, un événement passé, dans le second un événement non encore réalisé et qui attend un effort d'attention pour passer à l'acte[2]. Mais que l'évé-

1. Cette explication, qui repousse l'hypothèse des deux images, mais accorde qu'il y a une *reproduction* (celle d'un état affectif antérieur) reste d'accord avec celle proposée par M. Janet (cf. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, IIe partie, 3e section). C'est bien l'abaissement de la tension psychologique, la diminution de l'activité de synthèse et par suite l'incomplétude de la perception actuelle qui empêchent celle-ci de s'effectuer quant à son *objet* et nous enferment dans l'aspect *subjectif*. Il faut, en effet, un plus haut degré de synthèse mentale pour s'élever à la connaissance extérieure, que pour rester dans l'affection.

2. La deuxième hypothèse nous rapproche de l'explication proposée par Havelock Ellis (Note sur la paramnésie hypnagogique, *Rev. biologique*, 1897, p. 772). Pour lui aussi, « un affaiblissement de la perception, dû à une sorte de

nement soit « en arrière » ou « en avant » sur la ligne du temps, cela n'influe pas sur le sentiment de reconnaissance.

Nous laissons le choix entre ces deux hypothèses, qui l'une et l'autre expliquent, par le retour d'un même signe affectif, le phénomène de fausse reconnaissance.

IV

Pouvons-nous vérifier les vues que nous avons avancées?

Il est un auxiliaire qui, depuis qu'on en a compris la portée, n'a cessé de rendre à la psychologie moderne les plus importants services : je veux parler de la pathologie. Après avoir cru démêler la nature du phénomène mental tel qu'il se présente dans son intégrité, peut-être pouvons-nous contrôler notre analyse en observant ce qui se produit lorsque cette intégrité s'altère.

Devant le terme de maladies mentales nous devons être en garde. Il ne faut pas, en effet, songer au seul aspect intellectuel des opérations de la pensée, celui-ci est souvent intact dans ce qu'on est convenu d'appeler les « troubles de l'esprit », et ce ne serait peut-être pas soutenir un paradoxe que considérer certaines folies comme des hypertrophies de l'intelligence. Dans la *Grübelsucht*, est-ce l'intellect qui est insuffisant? et les délires du même genre : folie du doute, Fragesucht, ne sont-ils pas l'aboutissant d'une activité trop grande, surtout trop exclusive de l'intelligence?

Qu'est-ce donc qui est troublé dans les maladies mentales? C'est peut-être, à la base même de l'intelligence, son support affectif, c'est peut-être le sentiment qui est altéré. Et il y a délire, il y a anomalie, parce qu'au sein de l'opération mentale s'est élevé un conflit et qu'au lieu d'une collaboration entre eux, le jugement affectif altéré ne s'harmonise plus avec le jugement intellectuel, demeuré cependant intact. Les rapports entre les choses sont parfaitement aperçus : c'est l'adhésion affective qui y manque.

Le trouble fondamental est si bien d'ordre affectif que toute une école d'aliénistes n'a pas craint de donner à ces « maladies de l'esprit » le nom de « délires émotifs » (Morel, Guislain). Ils ont très bien vu que le phénomène primitif était un trouble du sentiment que le malade interprétait ensuite avec son intelligence. Ce qui le montre encore, c'est l'instabilité des idées délirantes, par rapport à

dépression psychique générale, est le trait essentiel de l'état paramnésique » ; la perception provoquée par un excitant subirait alors, selon Ellis, une sorte de *réduction* qui la placerait au niveau d'un souvenir.

la stabilité de l'état affectif dont elles s'accompagnent : « Quand les malades traversent plusieurs obsessions successives, celle de la rage, de la malpropreté, des pièces de monnaie, ce qui varie, c'est le phénomène intellectuel, ce qui reste immuable et constant, c'est le phénomène émotif : l'anxiété [1] ».

Et, d'autre part, qu'il n'y ait là que les deux aspects d'un seul et même fait mental, c'est ce que montre bien le balancement signalé par MM. Pitres et Régis [2], à savoir que « plus une obsession tend à s'intellectualiser, plus son substratum émotif s'atténue ».

Ainsi, le sentiment rétabli au sein de l'intelligence sans qu'on puisse l'en extraire et, dans cet alliage, le primat incombant à l'élément affectif, voilà ce qui se dégage de notre étude, et il y a là quelque chose de nouveau à côté d'une vérité depuis longtemps acquise à savoir la priorité de la vie affective sur la vie intellectuelle admise depuis Schopenhauer et M. Ribot).

Mais nous ne songeons pas assez qu'elles sont inséparables et que la trame même de la vie intellectuelle est pénétrée de sentiment. Méfions-nous donc des oppositions trop tranchées, ne posons plus d'antagonisme entre l'intelligence et le sentiment : ils s'unissent, sinon dans une synthèse finale, du moins dans une donnée initiale. Car le fait psychologique primitif est un complexus affectivo-représentatif. Et s'il fallait le décomposer, nous ne séparerions pas l'intelligence du sentiment, nous proposerions plutôt de distinguer à l'intérieur de ce dernier, entre ses diverses formes, entre les *sentiments vitaux*, liés aux instincts, à la vie animale et les *sentiments intellectuels*, liés aux idées, à la vie de relation [3]. Bien des phénomènes sociaux viendraient justifier cette distinction.

Nous serions donc disposés à adopter le point de vue de Hegel, pour qui le sentiment n'est que l'état indéfini, non développé, par lequel débute l'intelligence. Cet « état de sentiment » dans lequel l'esprit porte en soi un contenu infiniment diversifié, Hegel le

1. P. Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, p. 457.

2. Pitres et Régis, Sémiologie des obsessions, *XIIe Congrès de médecine*, Moscou, 1897 (*in* Janet).

3. C'est la distinction de Hegel entre les *sentiments pratiques* (fühlendes Wollen) et les *sentiments théoriques* (fühlendes Wissen). On remarquera une conséquence importante de cette théorie : comme celle des Anciens, elle nous ramène à deux facultés, mais au lieu de la sensibilité, c'est la volonté qui disparaît ici. Hegel reste l'adversaire de Schopenhauer. Il pose le primat du sentiment, dont la volonté et l'intelligence ne sont que des modes. Par cette négation d'une « volonté en soi », Hegel rejoint les psychologues modernes (cf. Ziehen, *Physiol. Psychol.*, leçon XV).

définit : « Das dumpfe Weben des Geistes in sich ». Le sentiment serait donc l'état primordial, chaotique, de l'intelligence, une sorte de masse trop vaste au sein de laquelle s'effectueraient de graduelles sélections, qui marqueraient les stades d'évolution de l'esprit théorique.

Et l'axiome de Locke modifié par Hegel devient, dans la philosophie de l'esprit : « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été antérieurement dans le sentiment ».

C. Bos.

LE PRINCIPE DU MOINDRE EFFORT

COMME BASE DE LA SCIENCE SOCIALE

(*Suite et fin* [1].)

III. — Le principe du moindre effort et la théorie générale de l'évolution sociale.

De tout ce que nous avons dit plus haut dans le premier chapitre il découle que les atomes de même nature, dans le même corps, ne peuvent pas entrer en réaction chimique, fait démontré par l'expérience. Pour qu'une réaction puisse se produire il faut qu'il existe entre les atomes une différence d'attraction, une différence de potentiel. La réaction tend vers l'équilibre, qui assure évidemment la meilleure saturation relative « d'atomicité », autrement dit, le maximum du satisfaction interne, en même temps que le maximum d'énergie produite (chaleur). Ajoutons que la source de cette énergie kynétique (chaleur) se trouve dans la différence de potentiel et que celle-là croît en proportion directe de celle-ci. Le même phénomène se passe dans la société, dont l'évolution est un processus d'échange de matières, provoqué par les différences dans les attractions biologiques. Ces échanges cessent naturellement, quand les intensités des besoins sont équilibrées, quand tous sont satisfaits relativement au même degré; alors nous avons un équilibre, un état idéal assurant le maximum de satisfaction interne, bonheur, et le maximum d'énergie produite (ou de production sociale) et incarnée dans les richesses. Il est évident qu'une société identique sous le rapport des races ne peut donner lieu à de vastes processus sociaux, car elle arrive bientôt à l'équilibre [2]. Il est évident aussi que la quantité d'énergie sociale produite dépend de la différence du potentiel biologique, de la différence dans l'intensité d'attractions biologiques (d'amour et de faim). Par conséquent plus cette différence sera

1. Voir le précédent numéro de la *Revue*.
2. L. Gumplowicz. *Précis de Sociologie*, p. 123-4 : « L'action réciproque des éléments hétérogènes... paraît être partout le premier motif de tout développement et le plus important ». Voir aussi p. 145, etc.

grande plus seront considérables les mutations auxquelles seront soumis les individus et groupes d'individus dans leur tendance à satisfaire leurs besoins relativement le mieux possible, plus aussi seront considérables leurs luttes, frottements et conflits, et avec l'intensité de ces derniers croîtra proportionnellement la quantité d'énergie produite, qui se traduira par la création d'une plus grande quantité de richesse et d'institutions sociales. Les luttes qui existent entre les races, leurs haines mutuelles, prouvent qu'il existe entre elles une attraction biologique naturelle, et une différence d'intensité de leurs besoins, différence qui tend à disparaître pour établir l'équilibre d'attractions. Le processus social peut d'ailleurs aussi avoir lieu entre les couches de la même société, autrement dit, entre différentes classes, quoique ces dernières différences, différences de classes, — soient intimement liées aux premières et souvent même en découlent[1]. Quoi qu'il en soit toutes ces différences tendent en définitive à s'égaliser et à mesure que cet équilibre s'établit la quantité d'énergie produite diminue et nous nous approchons d'autant de la fin de la réaction sociale, dont la marche devient de plus en plus lente. Quand le processus prend fin, on peut dire que toute la différence du potentiel biologique d'une société donnée s'est transformée en énergie kynétique — sociale (richesse et institutions). Au début d'une réaction sociale nous sommes donc en présence d'une différence de potentiel, différence des races, et d'un manque complet d'énergie sociale-kynétique, autrement dit de civilisation; à la fin de la réaction nous avons au contraire une civilisation bien développée, mais il n'existe plus de différence de potentiel, c'est-à-dire de différence de races. Entre les deux extrêmes, en admettant un système fermé, il existe une certaine différence de potentiel de même qu'un certain degré de civilisation, autrement dit d'énergie kynétique. Cette dernière, comme nous l'avons dit plus haut, s'incarne dans des richesses matérielles, dans des individus et des institutions. Tout processus soit chimique soit social tend vers la plus complète satisfaction des attractions internes et la production du maximum d'énergie, sous condition toutefois qu'on n'entrave pas sa marche naturelle. Si un obstacle quelconque intervient avant qu'on ait pu épuiser toute la différence de potentiel, il est évident que le processus s'arrêtera avant la fin, n'arrivera pas au but et ne donnera pas par conséquent le maximum possible d'énergie, tout en donnant un *certain maximum* conforme aux condi-

1. Les bases anthropologiques des classes sociales ont été analysées par Ammon, Lapouge et d'autres.

tions nouvelles dans lesquelles l'a mis l'obstacle, inférieur au maximum qu'il aurait pu donner. Le premier cas répond à la libre concurrence absolue, le second au monopole. Si un obstacle entrave la marche naturelle d'un processus déterminé, dont le développement s'étend aussi aux phénomènes de solidarité, nous avons le monopole. Cette distinction relative des processus dans le même système nous explique comment la libre concurrence, qui épuise évidemment toutes les différences de potentiel, assure le *maximum*, tandis que le monopole ne permet pas de l'atteindre. Mais la libre concurrence et la lutte tendent de plus en plus vers leur fin grâce à la disparition des différences, par amalgamation et assimilation mutuelle des races, des nations et des classes du monde civilisé qui s'achemine ainsi pas à pas vers un équilibre social plus stable, vers le socialisme basé sur l'intérêt bien compris, sur la solidarité. Dans ce régime tous les conflits se résoudront d'une façon pacifique et intellectuelle [1]. Tel est l'état vers lequel nous marchons, à moins d'une inondation de l'Europe par des races jaunes ou noires dont parlent certains sociologues — par exemple M. Le Bon — mais qui est très douteuse.

Il faut du reste convenir que tout processus, même celui de la libre concurrence, ne peut pas se passer du monopole, pour un certain temps du moins. Prenons un exemple : une réaction chimique dure une heure, ou un jour, tandis qu'un processus social peut durer cent ou mille ans. Avant que l'une et l'autre atteigne l'équilibre, c'est-à-dire la meilleure distribution de forces, la justice absolue [2], il y aura des échanges momentanés de matière, qui n'assureront pas le maximum : par exemple autour d'un des atomes d'oxygène il se groupera momentanément 5 atomes d'hydrogène, autour d'un autre, un seul seulement. De même il existe une inégalité dans la distribution des richesses sociales, qui ne se fait pas selon les besoins ni selon les services rendus. Mais tout cela est temporaire et tend vers une répartition toujours plus juste. Ces inégalités sont inévitables, et d'ailleurs elles s'achemineront d'elles-mêmes vers leur perte. La libre concurrence est le résultat des luttes, qui prennent naissance de la différence des attractions. En définitive, nous pouvons dire que l'équilibre définitif une fois atteint (un équilibre tempo-

1. C'est la dissipation de l'entropie dont nous parlons dans notre travail précédent (*R. Ph.*, 1900).

2. La justice absolue est un idéal vers lequel on s'approche de plus en plus sans jamais l'atteindre : c'est un équilibre ; quelque chose d'immuable, de stable par définition même. Or la vie est un mouvement, un déséquilibre réglé, elle implique donc malheureusement des injustices.

raire a lieu à chaque moment, mais n'est pas stable avant la fin de la réaction) nous donne trois résultats : 1° Le maximum de satisfaction interne de l'agrégat; 2° le maximum d'énergie produite et 3° l'épuisement de toute la différence (ou différences) de potentiels, c'est-à-dire l'épuisement de la possibilité du mouvement ultérieur. Ces trois résultats sont très intimement liés. De même il existe un lien entre l'énergie potentielle et kynétique dans le cours d'un processus. Pour mesurer l'énergie dégagée par une réaction chimique il faut attendre évidemment qu'elle soit finie, que toute la différence de potentiel se soit transformée en chaleur, laquelle nous servira de moyen de mesure. La chaleur à son tour peut se transformer en travail mécanique, que nous mesurerons en kilogrammètres. Les réactions sociales ne finissent jamais et par conséquent les agrégats correspondants renferment toujours une certaine quantité d'énergie kynético-sociale et biologico-potentielle. Il est donc nécessaire en mesurant ces réactions de prendre sous considération non seulement l'énergie kynétique produite et incarnée dans des institutions ou des biens, mais aussi l'énergie potentielle, c'est-à-dire les attractions qui existent encore. L'or peut servir d'unité de mesure, car il renferme une certaine quantité d'énergie potentielle, puisqu'il est toujours un objet de désir et une certaine quantité d'énergie kynétique qui se dégage pendant son extraction et sa transformation. On peut donc comparer avec l'or toutes sortes de produits matériels, qui représentent eux aussi les deux énergies sociales, la valeur de l'individu, de ses « états d'âme », qui ne peuvent évidemment exister indépendamment de lui, puisqu'ils sont une partie de son moi (du cerveau), de même la valeur des états d'âme de groupes d'hommes (institutions sociales), peuvent être comparés avec l'or. Les produits matériels, les individus, ou groupes d'individus, ainsi que l'or, sont des systèmes matériels, qui s'attirent mutuellement — qui représentent un certain potentiel social —, et dans les échanges qui s'opèrent entre eux grâce aux différences d'attractions il se dégage une certaine quantité d'énergie kynétique. Quand nous évaluons l'état d'âme d'un individu ou d'un groupe d'individus nous mesurons toujours l'attraction mutuelle qui existe entre certains corps du système ainsi que les mouvements produits par les variations d'attractions qui surviennent entre eux. Nous pouvons concevoir les prix des états d'âme (bien immatériels) seulement par le fait que les cerveaux sont comme l'or en mouvement. Tout changement qui se produit dans ce système, c'est-à-dire dans les attractions qui ont lieu entre les hommes et les choses, se répercute de suite sur les taux de transformation d'énergie, c'est-à-dire

sur les prix. Ces derniers, fixés d'après les statistiques et pris comme moyennes, peuvent servir de mesure d'énergie sociale dans toutes ses formes sans exception. De cette manière on peut établir une sociométrie, une mensuration de tous les changements qui ont lieu dans la société. La démographie en est une partie; mais les indications principales seront données par les mensurations économiques. De cette manière nous pouvons, au point de vue d'énergie biologique sociale, mesurer tous les phénomènes du milieu ambiant, tant naturels qu'artificiels, pour autant qu'ils influent en bien ou en mal sur l'espèce, tout en employant la même comptabilité que celle dont les éleveurs se servent dans leurs établissements. L'énergie sociale s'identifie donc avec l'énergie biologique, quoiqu'il existe entre les deux une différence. Cette différence consiste dans le fait qu'en étudiant l'énergie biologique par des moyens chimiques nous avons à faire à ses manifestations les plus simples : ainsi nous mesurons séparément l'énergie musculaire et l'énergie nerveuse. Dans cette dernière on pourrait distinguer encore l'énergie morale et intellectuelle à l'aide de leurs équivalents chimiques, tandis que pour l'énergie sociale nous avons à faire avec des enchaînements déterminés d'énergie biologique, et il nous faut mesurer ces derniers par d'autres enchaînements de cette énergie représentés par l'or[1]. La différence entre les deux énergies consiste donc uniquement dans le fait que l'une est plus compliquée que l'autre. Au fond c'est la même énergie dont les manifestations les plus simples sont mesurées par la biométrie, tandis que les plus compliquées sont mesurées par la sociométrie. Il est certain qu'avec le temps les deux méthodes se réuniront et se compléteront mutuellement, mais pour le moment elles doivent encore rester séparées.

Après tout ce que nous venons de dire, nous pouvons donner une critique de la formule de l'évolution de M. Spencer[2]. L'adaptation, la différenciation, l'intégration, sur lesquelles repose, selon M. Spencer, la loi de l'évolution, ne sont en somme que l'ancienne triade alexandrienne : la thèse, l'antithèse et la synthèse avec lesquelles Hegel a jonglé avec une si grande maestria et que M. Spencer a su raviver et rajeunir. Toutefois les nouvelles études de Weissmann, de Lapouge et d'autres ont démontré que l'adaptation n'est pas tout dans l'évolution, qu'elle en est tout au plus un des principaux rouages.

Nous voulons montrer dans un court aperçu historique pour-

1. C'est du reste un moyen grossier et peu précis que l'énergétique remplacera par d'autres plus fins.

2. Cette critique ne diminue du reste en rien l'admiration que nous avons pour le grand philosophe anglais.

quoi les formules de l'évolution sociale données jusqu'à présent, nous paraissent insuffisantes. Le père de la théorie de l'adaptation est Lamarck. Il a démontré dans sa *Philosophie zoologique* (1809) comment les animaux changent sous l'influence du milieu ambiant et qu'il existe une corrélation entre les changements qui s'opèrent sur le globe terrestre et ceux qui ont lieu dans les organismes animaux. Il pensait que ces changements se transmettent par l'hérédité. Plus tard Darwin a attiré l'attention sur un autre moyen d'évolution organique — la sélection naturelle. Les animaux et les plantes ont une faculté inouïe de reproduction ; mais ils sont obligés de lutter contre les conditions défavorables du milieu ambiant, ce qui élimine ceux qui ne sont pas adaptés à ces conditions. D'un autre côté le manque de moyens d'existence force les animaux à une concurrence acharnée, qui fait que les plus forts seulement sont en état de résister à cette lutte et de se reproduire. Les autres périssent. Sous l'influence de cette lutte pour l'existence il se fait donc un choix, qui conduit les organismes à une adaptation toujours meilleure au milieu ambiant dans lequel ils vivent.

Tandis que Lamarck a étudié le processus direct de l'adaptation entre les organismes et le milieu ambiant, Darwin a considéré le processus indirect de l'adaptation : en effet, la lutte pour l'existence et la sélection naturelle (aussi sexuelle), qui en découle, ne mènent qu'indirectement à l'adaptation, et il est évident que la théorie de l'adaptation pour être vraie doit embrasser les deux théories, celle de Lamarck et celle de Darwin.

Les élèves de Darwin en sociologie ont généralement laissé de côté le processus d'adaptation directe de Lamarck pour s'occuper uniquement de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle. D'un autre côté ils ont faussement compris le darwinisme même, car la survie des mieux adaptés peut, fait reconnu d'ailleurs par Darwin lui-même, amener tantôt le progrès, tantôt le regrès, suivant qu'elle complique ou simplifie les organismes. La sélection ne garde que les changements *utiles* pour l'espèce dans des conditions données, tout en pouvant être progressive et régressive (la taupe par exemple, dont les yeux s'atrophient dans la vie souterraine).

Darwin ne prend pas assez en considération ces sélections régressives, mais c'est surtout le cas de ses élèves, qui croient à un progrès ininterrompu. Ni Darwin ni ses élèves n'ont pas non plus pris en considération le processus dégénératif du parasitisme [1]. Ce pro-

1. Phénomènes qui s'expliquent très bien dans notre théorie par la baisse du potentiel, qui est une phase nécessaire de tout processus et que M. Lalande oppose comme dissolution à l'évolution de Spencer.

cessus a une signification d'autant plus grande dans la société que les vaincus dans la lutte pour l'existence ne sont pas tout à fait éliminés, mais au contraire sont souvent épargnés par les vainqueurs, qui tâchent de les exploiter et de vivre à leurs dépens.

M. Spencer, en partant du principe que tous les changements tendent vers l'équilibre, montre qu'entre les fonctions de l'organisme et les influences du milieu l'équilibre s'établit d'une manière directe et indirecte. Il réunit donc la théorie de Darwin et celle de Lamarck, mais il ne prend pas non plus en considérations ni les sélections régressives ni le parasitisme social. Quoi qu'il en soit, la théorie de l'adaptation atteint son complet développement chez lui. On pouvait penser que son règne dans la sociologie et dans la biologie est assuré, mais bientôt une réaction a commencé. Des biologues, comme Weissmann, ont mis en doute que les changements individuellement acquis par le fait de l'adaptation au milieu ou accidentellement dans la lutte pour l'existence, deviennent héréditaires, comme le pensaient Lamarck, Darwin et sur leurs traces Spencer. Weissmann, Lapouge et d'autres tâchent de démontrer que les choses ne se passent pas ainsi, et quoique la lutte des adeptes de la théorie des formations primitives (prétormation) et de ceux de la théorie des facultés acquises plus tard (épigénèse) ne soit pas encore finie, il n'est cependant pas douteux que l'adaptation a été comprise dans un sens trop large et qu'on ne peut pas lui attribuer le rôle tout-puissant que lui attribuent les auteurs cités plus haut.

M. Spencer a tout à fait perdu de vue les forces internes du système en pensant que ces forces s'adaptent toujours aux forces externes du milieu ambiant, tandis que nous savons que les forces internes des races sont un fait primordial avec lequel il faut compter. De même que dans la chimie nous sommes obligés de prendre en considération les radicaux de corps.

M. Spencer, qui considère tout au point de vue abstrait, pense que l'adaptation suffit pour expliquer l'évolution dans tous ses phénomènes. Or M. Weissmann a montré que le transformisme n'existe pas en dehors des changements individuels et que le milieu ambiant provoque tout au plus des changements individuels, mais non héréditaires. En d'autres termes, en distinguant dans l'embryon le *somatoplasme* et le *keimplasme*, c'est seulement le premier qui est soumis à l'influence des forces que renferme le milieu ambiant; tandis que le second, sauf quelques exceptions, ne l'est pas. Si même nous admettons que le keimplasme subit le transformisme, ce n'est que sous l'influence des croisements et pendant de très longues périodes, fait qui n'a pas de signification immédiate, car, dans les

limites historiques, confirmées par l'expérience, on peut regarder les espèces comme immuables, ou tout au moins considérer que c'est bien plus l'espèce qui adapte le milieu à soi, qu'elle n'est influencée par lui. Cette dernière influence n'a lieu qu'individuellement, et comme l'espèce, sous le rapport de l'hérédité, reste presque immuable, c'est donc plutôt le milieu qui dans ses changements s'adapte peu à peu pendant de longues périodes à l'espèce. Donc non seulement les forces internes ne s'adaptent pas passivement aux forces externes, comme le pense M. Spencer, mais au contraire elles obligent ces dernières à s'adapter à elles, en prenant et en s'assimilant tout ce qui leur est nécessaire, et si elles-mêmes sont soumises à l'action des forces externes ce n'est que dans les limites déterminées par la race, qui elle-même peut être considérée comme représentant une amplitude stable des changements pendant des périodes indéterminées.

Le rôle de l'hérédité, autrement dit la reconstitution continuelle du potentiel biologique, n'a pas été suffisamment pris en considération par M. Spencer. La hausse et la baisse du potentiel, autrement dit les progrès et la régression des espèces, de leur intensité de vie, ont lieu non tant par le fait de l'adaptation que par leurs croisements. Ces derniers, quand ils sont convenables, ce qui n'arrive que par hasard et à de longs intervalles, sont une véritable source de l'évolution biologique. C'est le progrès du potentiel biologique, autrement dit de l'intensité vitale, qui dans les hommes de génie est la source de nouvelles inventions, qui elles-mêmes adaptent les forces extérieures du milieu ambiant aux forces intérieures des races. Dans le cas contraire les forces internes s'adaptent aux externes, et ce n'est que dans des cas intermédiaires, de stabilité des espèces, que les forces internes et externes s'adaptent mutuellement et se contre-balancent. L'adaptation existe donc dans les trois cas, mais elle dépend des changements qui se produisent dans l'hérédité, dans le potentiel biologique et dans l'intensité vitale. Cette dernière est donc la loi primordiale de l'évolution [1], tandis que l'équilibre plus ou moins stable et l'adaptation des forces externes aux internes et *vice versa* existent toujours et ne suffisent pas à expliquer tout par eux-mêmes. Pour qu'un processus quelconque puisse avoir lieu il faut qu'il existe une différence de potentiel, une différence

1. Le progrès de l'intensité vitale se manifeste sous forme de génie, qui est la source de découvertes, de raretés, portant un caractère de plus en plus intellectuel et scientifique, ce par quoi se réalise le *minimum minimorum* de l'effort dont nous parlons dans la première partie, et c'est ainsi que se maintient l'unité de notre travail.

dans l'intensité des attractions, car là où le potentiel est le même : par exemple dans un corps chimiquement homogène ou dans une société de même race, l'adaptation et même une adaptation parfaite existe, mais il n'y a pas de processus. Pour que le processus existe il faut qu'il existe dans l'agrégat une différence de potentiel, et c'est elle qui se transforme en mouvement, qui s'arrête avec l'épuisement de toute cette différence. En considérant ce côté du processus, omis par M. Spencer, nous pouvons dire que l'évolution est le passage des états internes, différents sous le rapport de l'intensité d'énergie, aux états externes, égaux sous ce rapport. En effet, à la fin de l'évolution, à mesure que nous nous approchons de l'équilibre stable, nous trouvons une identité dans l'intensité des forces, tandis qu'au commencement de l'évolution l'équilibre est instable, le processus est plus vif, grâce à la différence dans l'intensité des forces internes. Si au lieu de l'énergie potentielle nous considérons l'énergie kinétique (mouvement) et l'arrangement de la matière qui lui correspond, nous trouverons au commencement du processus une absence de mouvement, bien qu'il existe une grande différence du potentiel; plus tard seulement, à mesure que cette différence s'épuise, la quantité du mouvement augmente dans l'agrégat, qui sera soumis à la différenciation et à l'intégration. La matière en mouvement s'adapte d'un côté aux variations du milieu ambiant en tendant toujours dans la direction du moindre effort, d'où la différenciation. D'un autre côté, en se basant sur la même loi de *maximum* d'énergie, nous pouvons aussi déduire l'intégration : on peut démontrer que si un certain nombre de particules matérielles en mouvement peuvent tantôt se rapprocher, tantôt s'éloigner les unes des autres — le *maximum* d'énergie kynétique sera obtenu dans le premier cas. Et comme tous les systèmes tendent automatiquement au maximum, de là le rapprochement des particules et des systèmes entiers, qui se trouvent en mouvement, d'où l'accroissement de dépendance et de solidarité, l'intégration[1].

La définition de M. Spencer, qui dit que l'évolution est le passage des états homogènes aux états hétérogènes, n'est donc juste que par rapport à l'énergie kinétique, tandis que par rapport à l'énergie potentielle nous pouvons dire, comme nous l'avons démontré plus haut, que la chose se passe justement en sens inverse. Dans le cours de chaque processus, qui se passe dans un système fermé, nous avons toujours une plus grande quantité de travail produit,

1. La différenciation et l'intégration ne sont donc pas des lois primordiales de l'évolution sociale : elles ne sont que des corollaires de la loi du moindre effort qui suffit à expliquer cette évolution dans toutes ses manifestations.

d'énergie kynétique qui se matérialise dans des formes toujours plus variées et toujours mieux liées entre elles, mais nous avons aussi une tendance à l'égalisation de forces internes, une disparition des différences de potentiel, fait qui indique la fin prochaine de la réaction. M. Spencer n'a pas pris en considération ce dernier côté des processus et c'est pourquoi il lui semble que l'évolution est infinie, tandis qu'en réalité elle tend toujours, autant qu'elle a lieu dans un système fermé, vers une limite déterminée, qu'elle ne peut pas dépasser. Donc la formule de l'évolution dans des systèmes fermés sera la suivante : 1° La baisse du potentiel, autrement dit la baisse de l'intensité des différences des forces internes (races); 2° L'augmentation de la quantité de mouvement réel, qui se produit sous forme de différenciation et d'intégration, et 3° Une adaptation toujours plus parfaite des différentes parties de l'agrégat dans sa tendance aux maximum des satisfactions interne (à la meilleure satisfaction des désirs). Remarquons que tous les trois découlent du principe du moindre effort. Mais quand on considère les différents systèmes dans leurs relations mutuelles, c'est-à-dire les systèmes ouverts, le potentiel abaissé d'une manière naturelle dans un système fermé s'élève de nouveau grâce à l'envahissement d'une race par une autre, par exemple l'envahissement de la Rome épuisée par la civilisation, par les barbares; et c'est donc grâce à cela que le potentiel social se trouve régénéré. Ces différences de race, toutefois, sont données ici comme un fait primordial, comme source de l'évolution sociale. Or la race et l'hérédité sont des accumulations d'adaptations passées, régies par le principe du moindre effort, qui régit aussi les croisements heureux produisant un accroissement de l'intensité vitale, une hausse du potentiel biologique, qui se manifestent dans les hommes de génie et dans leurs découvertes. Ces croisements heureux sont la véritable source de toute l'évolution sociale. Malheureusement ces combinaisons réussies se disloquent facilement grâce à l'empirisme qui règne dans ce domaine. En un mot, dans l'état actuel de la science, il faut considérer l'adaptation et l'hérédité[1] et expliquer l'évolution sociale (autant qu'on a affaire avec l'utilité objective des agrégats), comme dépen-

1. Autrement dit : l'adaptation actuelle et passée, accumulée. M. B. Kidd critique dans *Social evolution* et *Principle of Western civilization* la théorie de Spencer au point de vue de l'hyper-darwinisme de Weissmann. Il montre avec raison que l'adaptation actuelle n'explique rien, mais il en tire des conclusions erronées en voulant subordonner le présent à l'avenir par la discipline religieuse. Si les adaptations passées, hérédité, dominent sur les adaptations actuelles, on ne peut en tirer rationnellement que l'obligation d'une culture consciente des races humaines par des croisements adaptés.

dant des changements très lents qui se produisent dans l'hérédité (dans le keimplasme) sous l'influence des croisements, plutôt que de l'adaption actuelle. Ce n'est que quand on a affaire avec l'utilité subjective sociale, c'est-à-dire temporaire, qu'on peut expliquer l'évolution sociale comme dépendant de changements rapides et continus, mais ayant un caractère purement individuel (c'est-à-dire des changements qui ont lieu non dans le keimplasme mais dans le somatoplasme), changements qui ont lieu, ceux-ci, déjà, sous l'influence principalement de l'adaptation au milieu.

Nous voyons donc que la dérivation de toute l'évolution sociale, uniquement du transformisme, est une chimère. Les changements qui s'opèrent dans la race, dans l'intensité d'énergie biologique (dans le keimplasme), dans l'intensité vitale, sont la source de nouvelles découvertes et nouvelles inventions qui influent d'une manière fondamentale sur les destinées des évolutions sociales. En effet, l'intensité d'énergie biologique de chaque race peut être considérée comme stable, les changements qui s'y produisent s'expliquent par des croisements, et non par l'adaptation directe et le transformisme. La zootechnie scientifique est déjà arrivée à produire parmi les animaux quelques races nouvelles fixes, les croisements empiriques donnent dans les hommes de génie des races nouvelles, mais qui ne sont pas fixes. L'application du transformisme aux sociétés n'est pas très étendue ; elle ne sort pas dans son action des limites du somatoplasme, c'est-à-dire des habitudes individuelles et des changements qui se produisent dans le corps, et celui-ci joue le rôle de moyen de dressage social ; et par cela même son influence, dans toutes ces manifestations, économie, droit, état, etc., peut être déterminée et même évaluée en argent. Quant au keimplasme, il ne dépend, ni dans son caractère, ni dans l'intensité de l'énergie qui l'accompagne, que très peu des circonstances du milieu ambiant, tant naturel qu'artificiel (technique), et du dressage — du moins pour les périodes historiques sur lesquelles nous avons des données. De manière qu'à la fin l'hérédité joue le rôle de reproductrice sociale, tandis que l'adaptation ne joue que celui de moyen de dressage. Les influences du transformisme ne sont pas supérieures à celles que le dressage et l'éducation ont dans le monde organique. Or ces influences sont relativement peu importantes ou au moins limitées. Les influences de l'éducation notamment ne sont pas héréditaires, mais portent un caractère purement individuel.

Dr L. Winiarski,
Professeur à l'Université de Genève.

INSTINCT ET SERVITUDE

(*Suite et fin*[1].)

III. — La liberté dans les sociétés animales.

Les animaux qui vivent isolément à la surface de la terre sont, par cela même qu'ils vivent et se sont conservés jusqu'à notre époque, adaptés aux conditions de milieu dans lesquelles ils se trouvent placés ; c'est-à-dire que le renouvellement constant de leur milieu intérieur (alimentation, respiration, etc.) résulte normalement du fonctionnement de leur mécanisme dans les conditions considérées. Un loup, par exemple, vit dans un bois qui contient assez de gibier pour sa consommation ; il est doué d'organes des sens qui lui permettent de découvrir sa proie, d'organes locomoteurs qui lui permettent de l'atteindre à la course, d'organes masticateurs qui lui permettent de l'étrangler et de la manger, etc. ; il vit donc dans des conditions où ses appétits naturels trouvent leur satisfaction ; c'est ce qu'on entend en disant qu'il est libre. Nous le considérons comme moins libre si d'autres loups lui font concurrence, si des chasseurs le poursuivent comme il poursuit lui-même le gibier, surtout s'il est pris au piège, ce qui entraîne fatalement sa mort, à moins qu'on ne s'avise de le conserver et de le nourrir en cage, auquel cas il ne jouit plus que d'une liberté restreinte, d'abord parce qu'il ne peut plus satisfaire ses goûts vagabonds, ensuite parce que la possibilité, pour lui, de s'alimenter, dépend des caprices d'un individu autre que lui-même.

En réalité, c'est toujours à une formule analogue que l'on pense quand on parle de restrictions apportées à la liberté d'un individu ; on veut dire que le mécanisme d'un individu étranger intervient dans les déterminations de l'individu considéré. Mais ce n'est là qu'un langage conventionnel, ou, si l'on veut, une nouvelle acception du mot liberté. En effet, la liberté étant définie, comme nous l'avons fait plus haut, la faculté qu'a l'animal d'agir suivant sa nature

1. Voir le précédent numéro de la *Revue*.

pour des raisons qui naissent en lui sous l'influence des circonstances ambiantes, cette faculté toute relative persiste quelles que soient les circonstances ambiantes et par conséquent aussi quand, dans ces circonstances ambiantes, est comprise l'intervention d'un individu étranger. Nous prendrons donc désormais le mot liberté dans cette acception nouvelle que Littré définit de la manière suivante : « Condition de l'individu qui n'est soumis à aucun maître. »

La liberté ainsi définie ne saurait exister complètement que chez les êtres vivant isolément ; toute association la restreint ; seul celui qui n'a à compter que sur lui-même pour satisfaire à tous ses besoins peut être considéré comme entièrement libre. Le requin est libre ; le pilote qui l'accompagne pour se nourrir de ses reliefs ne l'est pas ; encore y aurait-il beaucoup à discuter à ce sujet, car si la nature du pilote est de suivre le requin, le petit poisson ne fait aucunement violence à ses inclinations personnelles en se condamnant à accompagner le squale. Je le disais en commençant, l'emploi du mot liberté est dangereux, car il est bien peu précis ; en prenant au pied de la lettre la définition à laquelle nous venons d'arriver, on trouverait qu'aucun animal n'est libre, à cause de la lutte pour l'existence qui le force à compter avec d'autres animaux, sauf peut-être le lion du désert ou l'aigle isolé sur un sommet...

Ce sont précisément les nécessités de la lutte pour l'existence qui ont été le point de départ des associations entre animaux de même espèce ou d'espèce différente ; sans nous préoccuper de la genèse même de ces associations, nous pouvons en constater de nombreux exemples autour de nous.

Les animaux domestiques acceptent de l'homme une protection contre les intempéries et les carnassiers, protection qu'ils trouveraient aujourd'hui bien difficilement en eux-mêmes ; ils renoncent, en échange, à une partie de leur libre arbitre et se laissent conduire par nous. Dans une telle association il y a avantage réciproque, et l'on ne peut pas dire que, dans l'état actuel des choses, les êtres asservis souffrent de leur asservissement ; il en a peut-être été autrement d'abord, mais l'hérédité résultant d'une grande suite de générations captives a détruit l'humeur vagabonde des premiers bestiaux et y a substitué une docilité qui n'exige plus la moindre abdication ; aujourd'hui, il est de la nature du bœuf d'être le domestique de l'homme, comme il est de la nature du pilote de suivre le requin à travers les mers...

L'association de l'homme et du bœuf se comprend sans peine : le bœuf est protégé par l'homme contre les carnassiers, contre le froid

et la pluie ; l'homme profite du travail du bœuf, consomme le lait de la vache et n'est jamais, pour la nourriture, en compétition avec ces animaux qui ne mangent que de l'herbe.

Il est plus difficile de concevoir les raisons primitives de l'association d'êtres de même espèce. En effet, les êtres d'une même espèce ont des besoins communs et doivent par conséquent se trouver en concurrence plus immédiate *entre eux* qu'avec les animaux d'espèces différentes.

On dit vulgairement que les loups ne se mangent pas entre eux ; mais, comme beaucoup d'autres adages que la tradition a consacrés, cette affirmation est parfaitement erronée ; quand plusieurs rats se trouvent enfermés ensemble et privés de nourriture, les plus forts mangent les plus faibles, comme cela arriva à nos congénères du radeau de la *Méduse*. Ugolin mangea ses enfants !

Darwin a montré que la concurrence vitale est d'autant plus considérable entre deux êtres que ces deux êtres sont plus voisins. Si, cependant, des êtres d'une même espèce arrivent, en s'associant pour lutter contre les éléments et contre les autres espèces, à s'assurer plus de nourriture qu'il ne leur en faut, la concurrence vitale cesse entre ces êtres et leur association devient utile ; peut-être des petits issus d'un même couple ont-ils commencé la série de ces associations entre individus de même espèce ; on a écrit là-dessus bien des pages sans avoir tranché la question.

Dans tous les cas, il est vraisemblable que des êtres d'une même espèce, doués par conséquent des mêmes organes, aient, quand ils ne sont pas en concurrence pour la nourriture, plus de facilité à s'entendre pour une action commune que des êtres d'espèces différentes. Peut-être y a-t-il aussi une certaine joie, pour des animaux, à se trouver réunis à des êtres semblables, ayant, par exemple, même odeur... Il est bien difficile d'attribuer une utilité réelle à la vie en bande des poissons comme les sardines ou les harengs ; il semble au contraire que ces animaux auraient plus d'avantage à se disperser ; ils trouveraient une nourriture plus abondante et seraient même, semble-t-il, moins exposés à leurs ennemis. Là, nous sommes réduits à des hypothèses. Il n'est pas impossible que la *peur*, une peur irraisonnée et déraisonnable, y soit pour quelque chose ; on a surtout peur de ce qu'on ne comprend pas et rien ne doit paraître moins incompréhensible à un être qu'un être qui lui ressemble ; il se peut donc que les espèces pusillanimes, celles qui ne peuvent résister que par la fuite aux attaques de leurs ennemis, éprouvent un certain bien-être à se trouver disposées en groupes de nombreux individus semblables. Pour les bancs de poissons, je ne vois pas

d'autre interprétation de la vie en troupes. Pour les oiseaux il n'en est plus tout à fait de même ; les corbeaux disposent des vigies qui veillent à la sécurité de ceux qui dorment : ici il y a division du travail et nous aurons à étudier longuement cette question tout à l'heure.

Je fais, de ma fenêtre, une observation presque quotidienne et qui me paraît fort intéressante. Quand le vent est à l'ouest, tous les oiseaux de la baie se réunissent, après la pêche à marée basse, dans une petite crique située à la pointe *est* de l'île Bihan, et assez près de moi pour qu'avec une longue-vue je puisse suivre leurs mouvements jusque dans leurs moindres détails. Dès que la mer est assez haute et entoure l'île, je les vois arriver par petits groupes, les goélands sans rien dire et les courlis en poussant leur cri si caractéristique. Évidemment il y a *rendez-vous* là, pour le repos à l'abri du vent ; les goélands se couchent tous, la tête vers l'ouest, le ventre sur le sable chaud ; les courlis restent dressés sur leurs longues pattes dans l'eau peu profonde au bord de la grève ; et ils demeurent immobiles, des heures entières, à lisser leurs plumes avec leur bec et à chercher leur vermine. Leur sécurité me confond ; certainement, ils *savent* que l'île Bihan, peu sûre à marée basse quand nous pouvons y aller à pied sec, est maintenant inaccessible à l'homme, au chien et au renard. Je ne les vois jamais se battre entre eux et je ne trouve pas sans intérêt que les courlis et les goélands, espèces très différentes et qui sont sans cesse en concurrence dans la baie, à marée basse, vivent ici en parfaite intelligence. Cela tient probablement à ce que la baie leur fournit plus de nourriture qu'il ne leur en faut ; les êtres repus sont volontiers pacifiques.

Mais quelle est la cause de leur rassemblement ? il y a une quinzaine d'îles dans la baie, et dans chacune d'elles ils trouveraient le même confort et la même sécurité. De plus, il ne me paraît pas qu'ils placent jamais de vigie : alors quoi ? Ils ont du plaisir à vivre ensemble ? Mystère. Peut-être aussi, comme un poltron devient brave en compagnie d'un autre poltron, éprouvent-ils une grande joie à se trouver entourés de visages connus ; peut-être, enfin, espèrent-ils que si un ennemi menace brusquement leur sécurité, ils auront la chance de voir tomber le mauvais sort sur le voisin, tandis que, s'ils étaient seuls... !

Tous les raisonnements que nous pouvons faire au sujet des causes du rassemblement des animaux en troupes, seront forcément entachés de l'erreur anthropomorphique, car ce que nous essayons de découvrir quand nous nous livrons à cette étude, ce sont les mobiles qui, dans les conditions où vivent les animaux considérés, amène-

raient des hommes à se rassembler, ou, en d'autres termes, les mobiles qui pourraient déterminer le rassemblement de ces animaux si chacun d'eux sentait et pensait comme un homme. Il est donc bien probable que nous nous tromperons.

Cependant, dira-t-on, étant donné que l'habitude de vivre par bandes est commune à un grand nombre d'espèces animales, nous sommes en droit de penser que cette habitude vient d'une propriété commune à ces espèces, et comme nous appartenons nous-mêmes à une espèce sociale, nous pouvons trouver en nous-mêmes la raison véritable de l'association. Cette manière de voir serait défendable si nous appartenions aux premières générations humaines qui ont vécu en société ; depuis lors, le fait même que nous avons vécu en société a modifié nos organismes ; un grand nombre d'habitudes devenues héréditaires ont donné de nouveaux caractères à notre espèce, et aujourd'hui, la véritable raison pour laquelle il nous est impossible de ne pas vivre en société, c'est que nos ancêtres ont sans cesse vécu de cette manière ; il est impossible à un homme du XXe siècle de se placer, pour raisonner, dans la peau d'un homme de la race de Spy ou de Cro-Magnon.

Renonçons donc à trouver en nous-mêmes les raisons pour lesquelles tant d'animaux vivent par troupes et bornons-nous à étudier les sociétés animales telles que nous pouvons les observer aujourd'hui.

*
* *

La première chose qui nous frappe quand nous commençons cette étude, c'est la grande différence qui existe entre les diverses sociétés ; nous trouvons pour ainsi dire tous les états intermédiaires entre le rassemblement fortuit dans lequel chaque individu reste autonome et l'association parfaite dans laquelle les individus ne sont plus que des parties d'un mécanisme commun. Dans ce dernier cas, nous constatons dans l'espèce un *polymorphisme* tout à fait curieux, et qui se trouve en relation évidente avec la division du travail social ; nous aurons à revenir longuement sur ce polymorphisme quand nous nous occuperons de l'*égalité*, mais nous pouvons dès maintenant diviser les sociétés animales en deux catégories : 1° celles dans lesquelles les individus adaptés à des fonctions différentes sont morphologiquement différents ; 2° celles dans lesquelles (sauf les différences sexuelles sur lesquelles nous reviendrons à propos de l'égalité) tous les individus sont morphologiquement semblables.

Il faut cependant remarquer que le polymorphisme animal n'est pas toujours, ostensiblement du moins, en rapport avec la division

du travail, ni même avec l'état social. Wallace a découvert, dans les îles Malaises, des papillons qui, pour un type unique de mâle, présentaient jusqu'à quatre et cinq types différents de femelles, et il a fait au sujet de ces types de femelles une remarque fort intéressante : le type n'est pas héréditaire. C'est-à-dire que si l'on représente par A, B, C, D, E, les 5 types de femelles, le mâle pourra avoir, de la femelle C par exemple, des filles qui auront l'un quelconque des 5 types existant dans l'espèce. Cette remarque peut se transporter dans le domaine du polymorphisme social; les individus différents de la société humaine ont *les mêmes parents*; il n'y a pas de classe de parias ayant, héréditairement transmise, une forme qui condamne aux durs travaux ; chacun tient sa forme du hasard de sa naissance et doit à sa forme accidentelle un sort très différent de celui d'un frère doué différemment.

Je laisse de côté les associations dans lesquelles les individus ne sont pas morphologiquement séparés les uns des autres, mais font partie d'une masse cellulaire commune ; on donne à ces associations le nom de colonies et leur étude, fort intéressante pour comprendre la genèse des organismes supérieurs, ne présente aucun avantage pour la compréhension des phénomènes sociaux.

Je prendrai donc de préférence des exemples dans les groupes élevés en organisation comme les arthropodes et les vertébrés.

Les abeilles, les fourmis, les termites, sont célèbres; leurs sociétés ont été étudiées par de nombreux observateurs et chantées par des poètes. En particulier, les ouvrières d'abeilles ont été mille fois proposées à l'admiration des hommes. Au contraire les faux-bourdons sont considérés comme des types de paresseux gourmands et malpropres. Cette admiration et ce mépris seraient justifiés si les abeilles étaient des hommes; un jouisseur improductif est moins sympathique qu'un travailleur désintéressé, parce que le dernier renonce, de gaieté de cœur, à des joies qu'il pourrait goûter s'il le voulait, et préfère se rendre utile, tandis que le premier serait capable de travailler et reste oisif. Mais le faux-bourdon n'est pas capable de faire du miel, pas plus que l'ouvrière n'est capable de rester inactive; l'un et l'autre agissent suivant leur nature; l'ouvrière trouve ses joies dans la promenade affairée autour des fleurs odorantes, dans la construction géométrique du palais de ses jeunes sœurs, etc., le faux-bourdon trouve les siennes dans l'oisiveté et la gourmandise jusqu'au jour du vol nuptial; il n'y a dans la ruche aucune coercition apparente. A-t-on jamais vu des ouvrières essayer de forcer les faux-bourdons au travail ? Elles savent trop bien qu'ils en sont incapables; leur utilité est autre.

Lequel des deux est le plus libre, du faux-bourdon ou de l'ouvrière? Ils le sont également; chacun agit d'après sa structure, ou, comme on dit souvent, obéit à ses instincts. L'ouvrière n'a pas à réfréner un désir égoïste qui la pousserait à se gaver du miel accumulé dans la ruche; elle n'a pas ce désir.

C'est que la société des abeilles, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est une *société adulte*, dans laquelle chacun est parfaitement adapté à la fonction qu'il doit remplir et ne saurait ni en remplir ni même en désirer une autre.

Il serait probable, d'après ce que nous savons de la manière dont s'est produite l'évolution des espèces, et surtout d'après ce qui se passe chez d'autres hyménoptères moins parfaitement sociaux, que l'état actuel de la ruche a été obtenu progressivement et non tout d'un coup. Probablement, quand le travail a été distribué autrefois à des individus encore peu spécialisés, ayant encore des appétits variés et des aptitudes variées, il y a eu des compétitions et des conflits; probablement aussi des coercitions ont été nécessaires; à ce moment-là, la vie en société restreignait la liberté individuelle. Puis peu à peu, les différents types d'associés se sont précisés, par suite d'une accoutumance progressive à des fonctions toujours les mêmes, et ont fini par devenir héréditaires, c'est-à-dire que, dans l'espèce abeille, il y a aujourd'hui trois types d'individus, les faux bourdons, les reines et les ouvrières, ayant tous trois des aptitudes différentes et des fonctions différentes exactement adéquates à leurs aptitudes. Si un œuf donne naissance à une ouvrière, l'individu qui en sort a les goûts de l'ouvrière et accomplit sans aucun regret sa besogne incessante; voilà donc une liberté absolue (au sens où nous l'avons définie précédemment et non au sens philosophique, cela s'entend), qui provient d'un asservissement assez prolongé pour avoir rendu héréditaire le tempérament d'esclave. Personne ne surveille les ouvrières quand elles vont dans les champs en fleurs à la recherche du nectar et du pollen, et cependant elles manifestent une activité fébrile, jamais interrompue.

Comparez-les aux éléphants domestiques de l'Inde ou de l'Indochine; vous trouverez une différence extrêmement évidente. L'un de ces éléphants était dressé à transporter des pièces de bois et à les ranger en tas réguliers; il s'acquittait de cette besogne maussade et certainement contraire à ses goûts, avec un déplaisir qu'il ne cherchait pas à dissimuler; il grognait tout le temps, ce qui ne l'empêchait pas de continuer son service, tant qu'il était sous l'œil de son cornac. Mais dès que, pour une raison ou pour une autre, le surveillant devait s'écarter, l'éléphant déposait sa pièce de bois, s'as-

seyait sur son derrière et, s'armant d'une branche feuillue, s'occupait à chasser les mouches avec une satisfaction visible. Dès que le cornac reparaissait, l'intelligent animal reprenait son madrier et allait en grognant le porter là où il fallait.

Voilà la différence entre l'obéissance obligatoire à un ordre donné par un étranger et le travail libre commandé par l'instinct même de celui qui travaille. Je crois qu'on aurait beau faire porter des madriers par des éléphants pendant des centaines de générations, leurs descendants n'arriveraient pas pour cela à trouver que le plus grand bonheur est de construire des tas de bois, mais d'autres opérations, plus adéquates à la nature des éléphants, pourraient peut-être se fixer à la longue dans leur instinct, comme cela a dû avoir lieu pour les ouvrières d'abeilles.

Il faut bien remarquer qu'une condition essentielle pour que tout le travail d'une société soit distribué ainsi à des individus parfaitement adaptés à leur fonction, est que ce travail se compose d'un nombre *restreint* d'opérations bien précises. C'est ce qui a lieu pour la ruche.

Tout autre serait évidemment le cas d'une société composée d'animaux aussi complexes que les hommes. Quelque admiration que nous puissions avoir pour l'abeille constructrice d'alvéoles, nous ne pouvons nous empêcher de constater que son cerveau, comparé à celui de l'homme, est un mécanisme très rudimentaire; l'abeille sait exécuter avec précision un petit nombre d'opérations parfaitement définies; l'homme normal a des aptitudes, plus ou moins parfaites, mais extrêmement nombreuses, et si une éducation appropriée peut développer de préférence telle ou telle de ces aptitudes, cela n'empêche pas les autres de continuer à exister, quoiqu'à un degré moindre, dans son organisme. En outre, au contraire de ce qui se passe chez les abeilles, tous les hommes sont bâtis à peu près sur le même modèle et ont, par conséquent, les mêmes désirs. Ce qui est le bien-être pour l'un est également le bien-être pour l'autre, et il serait tout à fait illégitime de nous offrir comme exemple la société des abeilles.

Un écrivain célèbre a récemment soutenu, pour plaisanter, je pense, que l'existence de castes était une bonne chose pour le bonheur de l'humanité.

Son raisonnement se résumait à peu près à ceci, que l'hérédité pouvant fixer des caractères acquis, si le même métier était exercé, dans une famille, pendant plusieurs générations consécutives, les descendants de cette famille devenaient plus aptes à exercer ce métier et, par conséquent, éprouvaient moins de peine

à s'y consacrer et y étaient plus habiles. Ainsi, de même qu'il y a des abeilles fabricantes d'alvéoles, de même il y aurait des hommes cordonniers-nés, des hommes pêcheurs à la ligne-nés, des hommes magistrats-nés. C'est là un agréable paradoxe. L'hérédité est déjà quelque chose d'assez admirable pour qu'on ne s'avise pas de lui prêter une puissance encore plus grande. Je disais tout à l'heure que si pendant cent générations on forçait des éléphants à transporter des madriers et à les mettre en tas, cette occupation n'arriverait pas néanmoins à être fixée dans l'organisme de l'éléphant.

Pour qu'un caractère *puisse* devenir héréditaire (encore ne le devient-il pas forcément, même dans ce cas) il faut que ce caractère soit complètement fixé dans l'organisme des parents; si ce caractère est relatif à l'exécution d'une certaine opération, il faut donc que cette opération soit devenue tout à fait *instinctive* (instinct secondaire), ce qui n'a jamais lieu pour aucun métier humain, l'accomplissement de ce métier exigeant toujours, même pour les métiers les plus simples et les plus longtemps exercés, une part incontestable d'intelligence. Ce n'est donc jamais l'aptitude au métier qui peut être héréditaire, mais seulement, peut-être, quelques caractères physiques résultant de l'exercice du métier, comme les gros bras des forgerons et les mollets des coureurs. Et ceci n'est pas une affirmation gratuite. Une expérience prolongée pendant des siècles nous en donne la preuve; je veux parler de l'expérience du langage articulé.

La différence entre l'homme qui sait parler français et celui qui sait parler anglais est à peu près du même ordre que celle qui sépare le cordonnier du tailleur d'habits; or chacun sait qu'un enfant issu d'une famille dans laquelle on n'a parlé que français depuis quatre siècles, apprend *aussi facilement* l'anglais que sa langue maternelle. La seule différence qui puisse se manifester héréditairement entre les descendants de familles anglaises et de familles françaises (et cette différence correspondrait à un caractère du même ordre que celle qui sépare les bras des forgerons des bras d'une autre catégorie d'hommes), est relative aux éléments de la phonation et non à l'idiome parlé. Le descendant d'une race qui a un langage rauque aura une voix plus gutturale, mais il ne parlera pas héréditairement la langue de ses ancêtres, pas plus que les petits enfants du tonnelier de Nuremberg n'eussent su, sans l'apprendre, fabriquer des tonneaux, même si leur honnête grand-père avait réussi à marier sa fille à un ouvrier de sa corporation.

Ce qui peut être transmis héréditairement à la suite d'une longue habitude ce sont donc quelques traits généraux de l'organisation et

non la capacité d'exercer un métier ou même une aptitude plus grande à l'apprendre. En particulier, ce qu'on appelle plus spécialement « le caractère » des individus peut être modifié à la longue par des conditions de vie restant identiques pendant plusieurs générations. C'est ainsi que l'asservissement prolongé à des maîtres barbares peut développer chez l'homme une passivité et une couardise qui deviennent à la longue des caractères de race. On se demande comment il se fait qu'au moyen âge les serfs n'aient pas plus souvent tué leurs seigneurs; quand par hasard, exaspérés, ils ont tenté un effort collectif, les hommes d'armes en sont assez facilement venus à bout en les menaçant du fouet.

Mais cependant, le fait même qu'ils ont été quelquefois exaspérés, qu'ils ont éprouvé des mouvements de révolte et de rage impuissante, prouve qu'ils n'étaient pas encore adaptés définitivement à leur misérable condition. Peut-être, si le sort des serfs n'avait pas été amélioré avant dix ou quinze siècles d'esclavage, en seraient-ils arrivés, non seulement à obéir sans se plaindre, mais même à ne plus pouvoir envisager une condition autre que la servitude : ç'aurait été une race d'esclaves ne songeant pas à souffrir de son esclavage, comme les bœufs et les chiens.

Heureusement, une particularité essentielle de la génération humaine s'oppose à la réalisation d'une race aussi abâtardie; c'est le mélange obligatoire des sexes pour la reproduction; d'où les phénomènes de variations individuelles presque infinie, et aussi les faits d'atavisme qui peuvent faire naître accidentellement, au milieu d'esclaves résignés, un individu qui a retrouvé le caractère de ses ancêtres libres. Nous devons étudier en détail cette question de l'*amphimixie*.

*
* *

Revenons aux abeilles. Elles sont également douées de la génération sexuelle, mais dans des conditions très particulières. On peut dire que la mère sait fabriquer trois catégories de petits, mais ce ne sont pas les hasards du mélange du spermatozoïde et de l'ovule qui classent les produits dans ces trois catégories. La manière même dont s'affectue la fécondation permet de comprendre qu'il y ait entre les œufs fécondés des différences très minimes. Le mâle fournit une fois pour toutes à la femelle, pendant le vol nuptial, une provision de spermatozoïdes qui, nés en même temps, sont peut-être absolument identiques. Cette provision est accumulée dans le réceptacle séminal et ensuite, lorsque la reine fécondée pond, ses œufs passent devant l'ouverture du réceptacle; quand l'ouverture est bouchée,

l'œuf sort sans imprégnation; quand elle est ouverte, l'œuf reçoit au contraire un élément mâle. Donc, déjà deux catégories d'œufs. Les œufs fécondés peuvent donner des reines s'ils sont pondus dans une grande loge et abondamment nourris, ou des ouvrières s'ils sont pondus dans une loge de moyenne taille. Entre les ouvrières issues d'une même reine il y a peut-être quelques différences individuelles dues aux rapports de quantité de l'ovule et du spermatozoïde qui se sont fondus ensemble, mais outre que, comme nous l'avons remarqué plus haut, il y a beaucoup de chances pour que les spermatozoïdes diffèrent peu les uns des autres, les différences d'origine amphimixique sont, si elles existent entre les ouvrières, tout à fait négligeables par rapport à celles qui les séparent des mâles résultant d'une panthénogénèse et des reines résultant d'un gavage méthodique. La condition de l'individu dans la ruche dépend du fait qu'il est mâle, reine ou ouvrière, mais les diverses ouvrières ont une condition analogue. On peut d'ailleurs remarquer que l'ouvrière doit être considérée comme le type obtenu par perfectionnement progressif et qui se reproduit normalement par amphimixie, tandis que le mâle a une naissance irrégulière et que la reine est transformée en monstre par trop de nourriture.

Rien d'analogue chez les mammifères et en particulier chez l'homme. Chacun de nous provient d'une fécondation, d'un mélange d'élément mâle et d'élément femelle, et deux fécondations faites à plusieurs années d'intervalle peuvent donner, avec les mêmes parents, des résultats très dissemblables. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les caprices de l'hérédité amphimixique; on sait que les enfants peuvent ressembler soit uniquement à leur père, soit uniquement à leur mère, soit un peu à chacun d'eux, soit même, ni à l'un ni à l'autre. On sait aussi que le hasard peut faire réapparaître dans un jeune homme le type d'un de ses ancêtres assez éloignés (atavisme).

Et cette similitude n'est pas purement extérieure; elle peut comprendre les goûts, les aspirations, les aptitudes. En résumé, lorsque deux individus humains s'unissent, personne ne peut prévoir ce que seront les produits de leur union. Lamarck nous a enseigné que pour qu'un caractère acquis fût héréditaire il fallait qu'il fût commun aux deux sexes, mais cette condition n'est pas suffisante. L'enfant qui va naître peut avoir des caractères propres, des caractères de son père, d'autres de sa mère, d'autres de tel ou tel ancêtre plus ou moins éloigné. La variabilité des produits d'une union humaine est illimitée, ainsi qu'on s'en rend compte facilement en faisant une numération approchée des ancêtres différents dont provient chacun

de nous. J'ai fait le calcul dans cette même Revue[1]; en supposant qu'il n'y ait pas eu entre nos ascendants de mariage consanguin, chacun de nous descend d'un nombre d'individus qui, il y a 8 siècles, s'élevait à *quatre milliards*. Autant vaut dire que tout le monde descend de tout le monde et que par conséquent, lorsqu'un enfant va naître, on doit s'attendre à un nombre infini de possibilités pour les ressemblances.

Ce raisonnement n'est pas valable pour les races qui, depuis un très grand nombre de générations, ont été uniquement le siège d'unions consanguines, comme l'a été longtemps la race juive, par exemple. Mais déjà pour les serfs du moyen âge les conditions étaient différentes; ils étaient d'origines très variées et par conséquent l'amphimixie localisée entre eux n'aurait pas facilement donné des produits coulés dans le même moule.

Nous ne pouvons pas savoir ce qu'aurait donné une prolongation du servage, puisque, heureusement, cette prolongation n'a pas eu lieu, et nous devons seulement nous enquérir des possibilités humaines actuelles, telles qu'elles résultent de l'histoire du monde et des lois de l'hérédité.

Les différences très accentuées entre les frères issus d'un même couple, différences que tout le monde constate et qui se rapportent aussi bien à la forme physique qu'au caractère, aux goûts et aux aptitudes, rendent illusoire toute comparaison avec la condition des abeilles. Chaque homme est un individu distinct, construit sur un modèle spécial, avec des caractères qui lui sont propres et d'autres qu'il tient, suivant les hasards de l'amphimixie, de tel ou tel de ses ascendants; il est donc tout à fait peu logique de chercher à établir une formule générale qui convienne à l'humanité tout entière. Et cependant, il y a quelque chose de commun à tous les hommes; c'est précisément ce quelque chose de commun qui fait qu'on les réunit dans une même espèce[2], mais si la composition *qualitative* est la même pour tous, il y a entre les individus des différences *quantitatives*. Tous les hommes ont un nez, une bouche, des pieds, une volonté, une mémoire, mais si Jean a le nez droit, la bouche large, le pied plat, la mémoire courte et la volonté faible, Jacques peut avoir le nez camus, la bouche étroite, le pied cambré, la mémoire longue, la volonté énergique : d'où, dans des conditions identiques et malgré leur identité spécifique, des divergences inévitables dans les actes de Jean et de Jacques.

1. Les Néo-Darwiniens et l'hérédité des caractères acquis, *Rev. phil.*, 1899.
2. Voyez la définition de l'espèce dans *L'Unité dans l'Être vivant*, Paris, F. Alcan, 1902.

Dans des conditions identiques, également, il pourra coûter beaucoup à Jean d'être forcé de faire ce qui plairait au contraire à Jacques.

Or, la vie en société, si elle procure de grands avantages, crée aussi des obligations qui sont inscrites dans ce qu'on appelle la *loi*. On pourrait penser que, vivant en société depuis un nombre immense de générations, l'homme a fini par s'adapter à la vie sociale au point de porter en lui-même, héréditairement, toutes les restrictions apportées par la loi à la liberté individuelle. Mæterlinck, pour expliquer l'obéissance passive que nous admirons chez les abeilles et qui ne nécessite jamais aucune coercition, fait intervenir une puissance mystérieuse, qu'il appelle l'*esprit de la ruche*, et à laquelle obéissent sans murmurer ouvrières, reines et faux-bourdons ; fiction charmante qui permet de raconter aux hommes les choses les moins humaines de la vie des abeilles et qui en donne une explication poétique. En réalité l'esprit de la ruche, c'est l'hérédité précise accumulée dans chaque cerveau d'abeille et qui dicte aux ouvrières le devoir des ouvrières, aux reines le devoir des reines. Ainsi que nous le disions plus haut, on peut considérer les sociétés d'abeilles comme des sociétés adultes, dans lesquelles chaque individu est exactement adapté par son hérédité à la fonction précise qu'il doit remplir, de sorte que jamais l'accomplissement d'un devoir n'est pénible, chacun ne désirant rien en dehors de ce qui est précisément sa part d'activité sociale.

Y a-t-il chez l'homme quelque chose d'analogue ? Oui, sans aucun doute, mais à un degré beaucoup moindre, et pour des raisons qu'il est facile de comprendre. D'abord le devoir de l'homme a été plus variable, dans les diverses circonstances de son histoire, que ne l'a été celui de l'abeille. L'uniformité de la vie des abeilles a rendu facile la fixation, dans l'instinct héréditaire, de tous les devoirs sociaux sans exception. L'homme au contraire a été soumis à des lois variables dans des circonstances variables, et cela surtout parce que les choses possibles à l'homme sont beaucoup plus nombreuses que les choses possibles à l'abeille. C'est parce qu'il est *beaucoup plus intelligent* (au sens défini précédemment) que l'abeille que sa société est *beaucoup moins parfaite* que celle de l'abeille.

Et cependant, il y a chez l'homme des traces héréditaires indiscutables de l'accomplissement du devoir social pendant de longues générations ; elles se résument dans ce que nous appelons la *conscience morale*, ensemble *héréditaire* d'un certain nombre de *résidus*, qui interviennent aujourd'hui, avec plus ou moins de poids, dans toutes nos déterminations. Cette conscience morale est commune,

dans certaines parties au moins et sauf des différences d'intensité, à tous les hommes d'une même race; elle provient de tout ce qu'il y a eu de réellement commun à tous dans les devoirs imposés par les lois sociales aux ancêtres de cette race.

Naturellement elle est différente chez des races différentes qui ont pu, dans le cours des âges, être soumises à des lois différentes. L'anthropophagie, honorée chez certaines peuplades, est une des choses qui nous causent le plus d'horreur.

Naturellement aussi, les croyances ancestrales, les religions, ayant joué un rôle prépondérant dans l'établissement des lois aux diverses époques de l'histoire de l'homme, notre conscience morale a conservé, au moins de celles de ces religions qui ont longtemps régné chez nos ancêtres, des traces indélébiles : or les croyances se modifient à mesure que progresse la science: certaines données considérées naguère comme fondamentales sont aujourd'hui reconnues fausses, de sorte que notre conscience morale, héritage de générations plus ignorantes, se trouve quelquefois en contradiction avec la logique.

C'est là la plus grande source de dissensions entre les philosophes. Ceux qui considèrent notre conscience morale comme la voix intérieure d'une divinité logée en nous, admettent ses indications sans vouloir même les discuter. Et cependant, le fait que cette conscience morale dicte des ordres différents à des hommes de races différentes, devrait, semble-t-il, suffire à démontrer qu'elle est simplement le résultat héréditaire de mœurs différentes, longuement conservées chez des races isolées les unes des autres. Cela est logique, mais, diront les partisans de la tradition, quand il s'agit de morale la logique perd ses droits. Aussi bien, tout le monde n'a pas l'esprit scientifique, et beaucoup de gens préfèrent une jolie erreur à une vérité ardue. Les hommes sont tous différents !

Quoi qu'il en soit, une conscience morale existe en chacun de nous, jouant le rôle de « l'esprit de la ruche » de Mæterlinck. Quand ce charmant poète observe chez les abeilles une chose qui leur paraît en contradiction avec leur intérêt personnel (entendu au point de vue humain), il fait intervenir l'*esprit de la ruche* pour expliquer les actions désintéressées. Si Micromégas, observant les hommes au moyen d'une grosse loupe, les voyait agir au rebours de leur intérêt immédiat, comme la conscience morale n'est pas visible, il imaginerait peut-être aussi un « esprit de la société » analogue à l'esprit de la ruche de Mæterlinck et doué comme lui du pouvoir de se faire obéir sans coercition apparente.

Malheureusement, si, dans une société adulte comme celle des

abeilles, la conscience morale répond d'une manière satisfaisante à toutes les questions que lui posent les individus, si, surtout, l'accumulation d'hérédités précises fait qu'aujourd'hui chaque abeille ne *désire* faire que justement ce qu'elle *doit* faire et jouit d'une liberté sociale absolue, il n'en est pas du tout de même chez les hommes.

Non pas que l'obéissance aux ordres de la conscience morale ne soit accompagnée d'une joie réelle ; nous connaissons au contraire la *satisfaction du devoir accompli* qui doit ressembler au bonheur des abeilles ouvrières, mais nous avons d'autres aspirations qui l'emportent souvent en intensité sur les ordres de notre conscience morale, et de plus, notre conscience morale dérive d'antécédents trop peu uniformes pour ne pas hésiter sur beaucoup de points. C'est pour cela que, si l'esprit de la ruche suffit aux abeilles, la conscience morale ne suffit pas à l'humanité. Il faut en outre, pour que la société puisse continuer d'exister, que les individus dont elle se compose soient astreints à obéir à des lois. Ces lois sont faites par des hommes et, par conséquent, sont sujettes à l'erreur ; aussi doivent-elles être modifiées de temps en temps, à mesure qu'on leur a trouvé des défauts, et c'est justement parce que les lois ont varié au cours de l'histoire et ont été suivies différemment par nos différents ancêtres, que nos consciences morales actuelles sont si différentes les unes des autres.

L'application de la loi et les moyens de coercition qui l'accompagnent sont supportés avec peine par les individus, parce que ce sont des entraves au fonctionnement normal de leur mécanisme individuel ; aussi les anarchistes, qui sont essentiellement individualistes, souhaitent-ils la suppression de ces entraves ; mais ils prétendent, à tort, que l'homme actuel est mûr pour vivre en société sans lois coercitives, ce qui n'a jamais été aussi faux qu'en ce moment. Aujourd'hui, en effet, notre conscience morale contient l'héritage de 12 à 15 siècles de christianisme, et, dans cet héritage, beaucoup de préjugés que réprouve notre logique depuis que la science a dévoilé les erreurs du dogme.

Pour que l'homme devînt tel que les anarchistes prétendent qu'il est aujourd'hui, il faudrait qu'une législation définitive fût adoptée et appliquée à tous sans exception pendant un grand nombre de siècles ; mais il faudrait aussi que cette législation fût entièrement adéquate à la nature de l'homme de manière à pouvoir, petit à petit, pénétrer par habitude dans son hérédité. Alors les hommes seraient guidés par leur conscience morale comme les abeilles par l'esprit de la ruche ; chacun désirerait, à chaque instant, faire précisément ce qu'il devrait faire ; ce serait le bonheur des mouches à miel. Et

si la législation avait été faite de manière à favoriser la production des substances nécessaires à l'humanité, la société, riche et prospère, dépourvue de mécontents, serait enfin une vraie république.

Ceci s'est réalisé chez les abeilles ; est-ce possible chez l'homme ? L'expérience seule permettrait de l'affirmer, et si on l'entreprenait nous n'en verrions pas les résultats. Ce qui risquerait de faire avorter le plan, c'est que, comme je le disais plus haut, l'homme est beaucoup plus intelligent que l'abeille : il a, en particulier, une tendance à discuter les lois qu'on lui applique et il faudrait que ces lois fussent en accord avec les exigences de la logique la plus rigoureuse pour ne pas risquer d'être un jour remaniées et remplacées par d'autres. Or qui de nous se croit capable de faire des lois intangibles ? On y arrivera peut-être par une série d'efforts, et alors l'humanité sera en marche vers le bonheur des abeilles, mais il est évident que ces lois doivent viser l'avantage de la collectivité et non celles de l'individu. C'est par suite d'une obéissance prolongée aux lois *définitives* de la collectivité que les individus sont susceptibles de devenir réellement libres dans une société prospère. L'individu actuel, à cause des variations et des hésitations de ses ancêtres, a des aspirations trop personnelles et trop capricieuses pour que la loi puisse favoriser ces aspirations sans détriment pour la société ; c'est en visant au bonheur de la société que l'on arrivera au bonheur des individus, mais quelle formule employer ? Ceux qui croient l'avoir découverte sont bien heureux !

*
* *

Laissons de côté ces considérations, un peu utopiques, il faut bien le dire, et revenons à l'état actuel de la liberté humaine. Il existe des lois plus ou moins bonnes, plus ou moins justes et qui se modifieront sans cesse à mesure qu'on reconnaîtra leurs défauts, pourvu que leur confection ne soit pas accaparée par un parti qui profite précisément de ces défauts. Tant qu'une loi est acceptée par la majorité des membres d'un groupe, l'obéissance à cette loi est rendue obligatoire par l'emploi des moyens de coercition : elle restreint donc, dans une certaine mesure, la liberté individuelle, en échange des avantages qu'elle procure aux individus ; ces entraves apportées au fonctionnement normal du mécanisme humain sont plus ou moins pénibles, suivant le caractère personnel, caractère qui provient beaucoup de l'hérédité et sensiblement aussi de l'éducation. L'influence de l'hérédité est évidente lorsque l'on considère les enfants d'une même famille qui ont reçu une même éducation et dans lesquels au contraire les hasards de l'amphimixie ont pu faire

réapparaître des caractères ancestraux tout différents. Tel enfant aura la nature humble et obéissante d'un de ses aïeux qui était serf, tandis que son frère ressuscitera le caractère indomptable d'un féroce potentat. Au premier l'existence des lois restreignant la liberté individuelle ne causera aucun ennui ; il sera au contraire fort aise de se sentir protégé sans avoir besoin de se défendre lui-même, tandis que son frère rongera sans cesse son frein et, s'il n'est dompté par une éducation sévère, fera comme le Rolla de Musset :

> ... Il vécut au soleil sans se douter des lois,
> Et jamais fils d'Adam, sous la sainte lumière,
> N'a, de l'est au couchant, promené sur la terre,
> Un plus large mépris des peuples et des rois.

Les poètes proposent à notre admiration ces individualités insubordonnées, mais elles sont plus agréables à rencontrer dans les livres que dans la rue et donnent plus souvent des « marquis de Priola » que des « Borromée ». Panurge est plus sympathique, si Pichrochole est plus beau.

Combien de centaines de générations dirigées par des lois vraiment adéquates à la nature de l'homme faudrait-il pour que la production fortuite d'un de ces personnages extra-sociaux devînt une curiosité rarissime ? Nous retombons dans l'utopie.

Dans l'état actuel des choses, la conscience morale de l'homme est insuffisante pour lui dicter, sans cesse, ce qui est en rapport avec les lois actuellement admises et qui ont beaucoup d'éléments factices ; l'application de la loi apporte donc des entraves au fonctionnement de l'organisme tel qu'il résulte de sa structure héréditaire ; mais comme l'homme agit toujours *pour des raisons qui sont en lui*, il suffit de lui inculquer de bonne heure la connaissance des lois et le sentiment de l'obéissance qui leur est due, de telle manière que les *résidus* provenant de cette éducation viennent s'ajouter à ceux que lui fournit son hérédité ; ainsi, les *raisons qui sont dans l'homme* le pousseront à agir conformément aux lois de son pays et il n'éprouvera pas, de ce fait, une contrainte trop pénible ; il sera, à la fois, un bon citoyen et un homme heureux, *contentus sua sorte*, en route vers l'état des mouches à miel...

*
* *

Une des parties du fonctionnement de son organisme, dans laquelle l'homme tolère le plus difficilement l'ingérence d'une volonté étrangère à la sienne, c'est celle qui se traduit par les croyances religieuses ; la liberté de conscience a été réclamée de

tout temps, comme un bien suprême, comme une prérogative plus précieuse que toutes les autres. Cela tient à ce que l'homme est plus fier de ses tendances métaphysiques que de ses conquêtes scientifiques, nous l'avons déjà vu et nous le verrons sans cesse en étudiant l'histoire humaine.

L'homme naît avec une tendance héréditaire au mysticisme : les découvertes de la science sont trop récentes et toutes les terreurs qui provenaient chez nos ancêtres des phénomènes qu'ils *ne comprenaient pas* font encore partie du patrimoine qu'ils nous transmettent avec d'autres tares et des qualités. Ce sera le grand bienfait de la science, d'avoir guéri l'humanité de la *peur*. La religion, quelle qu'elle soit, c'est la culture du mysticisme héréditaire de l'homme ; c'est une interprétation des phénomènes extérieurs qui, au lieu de s'appuyer sur les conquêtes récentes de la science, fait appel à des conceptions surannées et illogiques, respectées seulement parce qu'elles ont été le fruit de l'imagination de nos ancêtres qui étaient beaucoup plus ignorants que nous. Dès qu'un enfant sait parler, avant, par conséquent, qu'il soit capable d'apprendre même le rudiment des choses scientifiques, on lui enseigne le catéchisme qui, en quelques heures, « le rend plus savant que les plus illustres philosophes »[1]. On lui bourre la cervelle d'un tas de mots vides de sens, mais comme il est très jeune encore il arrive à croire que ces mots représentent quelque chose ; ce quelque chose devient même ce à quoi il tient le plus et, une fois adulte, il est prêt à endurer les pires tortures plutôt que d'admettre que le monde n'a pas été créé, tel que nous le connaissons aujourd'hui, par un « pur esprit » qu'on appelle Dieu. « Pourquoi, d'ailleurs, ne le croiriez-vous pas, dirait Rabelais ? Pour ce, dites-vous, qu'il n'y a nulle apparence. Je vous dis que pour cette seule cause vous le devez croire en foy parfaite. Car les Sorbonnistes disent que foy est argument des choses de nulle apparence. »

Apprendre aux enfants l' « origine du monde » avant qu'ils puissent comprendre le moindre raisonnement scientifique, c'est introduire volontairement dans leur cerveau un certain nombre de résidus indestructibles qui feront ensuite partie intégrante de leur personnalité ; c'est leur imposer quelque chose dont ils ne peuvent pas encore discuter la valeur logique et dont, plus tard, ils ne se débarrasseront pas, les choses de la foi étant indépendantes de tous les raisonnements. Ils arriveront même, s'ils ont quelque souci de satisfaire leur bon sens, à se démontrer à eux-mêmes le bien fondé de

1. Lettre pastorale de l'évêque de Belley, 1902.

ce qu'on leur a raconté quand ils étaient jeunes, et ils tiendront à leur foi plus qu'à tout, parce que la foi fait précisément partie de ce qui, dans le cerveau, est, comme nous l'avons vu plus haut, à l'abri de la sélection naturelle.

La liberté de conscience ne se réduit pas au droit de penser ce qu'on peut (je dis ce qu'on peut et non ce qu'on veut, car on pense ce que les instructeurs de la jeunesse ont enseigné et on ne peut plus penser autre chose ; il est d'ailleurs impossible de faire penser aux gens autre chose que ce qu'ils pensent, à moins de les convaincre par des arguments qui substituent de nouveaux résidus aux anciens, ce qui est fort difficile quand les premiers résidus datent de l'enfance). La liberté de conscience comprend en outre le droit d'exprimer publiquement ce qu'on pense.

Le bavardage étant la plus importante des occupations humaines, on use largement de cette liberté et les discussions qui en résultent dégénèrent ordinairement en querelles terribles parce que, je le répète, l'homme tient, plus qu'à toute autre chose, aux divagations irraisonnées de son cerveau. On a vu des individus qui, sans cela, n'auraient pas été méchants, s'entre-tuer parce qu'on leur avait enseigné, quand ils étaient petits, des absurdités différentes. Étant donné le fanatisme inhérent à certaines convictions, il peut donc être dangereux d'autoriser partout les conversations sur des sujets religieux, et il y a beaucoup de bonnes compagnies dans lesquelles les discussions de cet ordre sont interdites, uniquement parce qu'on ne veut pas voir les invités se donner des coups de poing. Quant aux conférences, elles ne présentent pas le même danger, étant donné que les auditeurs qui s'y rassemblent savent d'avance qu'on leur y dira ce qu'ils veulent entendre dire ; ce ne sont pas les mêmes gens qui vont écouter le père Ollivier et Sébastien Faure. Tout le monde est d'accord ; on est enchanté de sa soirée et tout prêt à recommencer.

Malheureusement, les convictions ardentes entraînent généralement un fanatisme dangereux et un désir insurmontable de faire des prosélytes, de sorte que, quand, dans un pays, une opinion religieuse est commune à la majorité des habitants, on veut l'imposer à la minorité qui résiste de toutes ses forces. Si l'on voulait cependant se donner la peine de remarquer que les opinions religieuses se contractent, à peu près exclusivement, dans la plus tendre enfance et qu'il est ensuite presque impossible de s'en débarrasser par le raisonnement, on n'en serait pas aussi fier et surtout on ne voudrait pas les imposer à tout le monde, renouvelant ainsi l'histoire du renard qui avait la queue coupée.

A cette question de la liberté de conscience se lie étroitement celle de la liberté d'enseignement. De même que les goélands aiment à se réunir sur une même plage, parce qu'ils se ressemblent, de même les êtres imbus de certaines convictions religieuses ont du plaisir à les retrouver semblables chez leurs voisins, et comme ces convictions s'inoculent dans le jeune âge, ils réclament la liberté de les inoculer au plus grand nombre d'enfants possible. Mais on peut se demander *à quel âge* l'homme commence à avoir droit à cette liberté qu'il réclame à grands cris ; car si ce droit commence de bonne heure, la société peut intervenir pour protéger celui des enfants que l'on inféode ordinairement à telle ou telle religion en profitant de ce que leur raison n'est pas encore ouverte et en faisant luire à leurs yeux émerveillés l'avantage incontestable de devenir immédiatement plus savant que les grands philosophes. Il est curieux que les Anglais qui poussent le respect de la liberté individuelle jusqu'à ne pas vouloir rendre la vaccine obligatoire donnent tout de même à leurs enfants une instruction religieuse dont le résultat est bien plus durable que celui de la vaccine.

Aux époques théocratiques, alors que la loi sociale n'était que l'écho d'un système religieux, il était naturel que l'on apprît aux enfants les parties essentielles de ce système religieux. Il n'en est plus de même aujourd'hui, puisque l'on voit des gens hésiter entre leur devoir et leur foi.

Mais, dira-t-on, et c'est là un cliché courant, toute conviction est respectable. L'erreur aussi est respectable, ainsi que la faiblesse et toutes les infirmités humaines. On éprouve un respect plein de pitié devant la douleur d'un individu. On est joyeux au contraire en constatant sa joie; la vérité est comme la joie; elle rayonne, elle est à tout le monde et par conséquent n'a pas besoin de respect, tandis que l'erreur est personnelle comme les écrouelles. On tient d'abord beaucoup plus à ses erreurs qu'aux vérités reconnues. Si l'on avait contesté à Pascal la légitimité des propositions d'Euclide, il aurait souri; si on lui avait contesté un point de dogme il aurait désiré *in petto* faire brûler son contradicteur.

Le respect le plus réel de la liberté des individus consisterait à élever les enfants en dehors de tout système religieux, à s'avouer franchement que leur raison est encore trop peu développée pour qu'ils puissent aborder les grands problèmes de la cosmologie avec quelque critique et à leur enseigner uniquement, pour développer leur raison, les vérités indiscutables, comme celles des mathématiques, de la géographie, de l'anatomie, etc.

Plus tard, ils seraient peut-être à l'abri, grâce à cette éducation

saine, de toute tendance métaphysique, mais dans tous les cas, s'ils arrivaient à se poser quelques questions extra-humaines, ils auraient plus de chances de comprendre leur erreur.

Il est bien certain aujourd'hui que toutes les religions, quelles qu'elles soient, ont donné à l'homme des explications erronées et enfantines; elles se sont propagées parce qu'elles étaient à la portée des plus naïfs et qu'on en a nourri les enfants : aujourd'hui que leur insignifiance est reconnue, on demande, au nom de la liberté, le droit de continuer à en faire la base de l'éducation; c'est vouloir donner trop d'importance au respect de l'erreur. La société, qui, en échange de l'obéissance aux lois, protège les individus, a également le devoir de protéger les enfants contre cette sophistication prématurée de leur cerveau. Les partisans de l'éducation religieuse auront beau jeu quand même, car les religions ont encombré toutes les langues aujourd'hui usitées, et il faut bien apprendre aux enfants à parler....

La fable raconte qu'un vieux crabe reprochait à un jeune crabe de marcher de travers : « Montre-moi à marcher droit », lui répondit le jeune crabe. Les hommes sont tout le contraire du vieux crabe; ils désirent que leurs enfants pensent de travers, comme eux-mêmes.

Aussi bien, le fabuliste a outrepassé ses droits en prêtant au vieux crabe cette indignation devant la marche oblique de son fils; le crabe qui marche de travers agit *crabeusement*, comme dirait Marot[1], et par conséquent doit plutôt trouver ridicule que l'on marche droit; mais nous prêtons volontiers nos goûts et nos jugements aux crabes.

*
* *

En résumé, la liberté des hommes, c'est-à-dire la faculté qu'a chacun de nous d'agir, à chaque instant, pour des raisons qui sont en lui, sera restreinte par la loi tant que cette loi ne sera pas assez profondément entrée dans notre organisme pour faire partie précisément des *raisons* de nos déterminations individuelles. Certains animaux, comme les abeilles, nous paraissent avoir obtenu cette adaptation définitive à une vie sociale désormais invariable; on dit que dans d'autres espèces il n'en est pas de même et que la coercition y est encore nécessaire comme chez l'homme; qui de nous n'a pas éprouvé une sensation de terreur en entendant raconter l'histoire de ces tribunaux de corneilles qui s'assemblent dans les

1. Secouru m'as fort *lioneusement*
Or secouru seras *rateusement*. (Marot, fable *Le Lion et le Rat*).

champs pour une condamnation et une exécution capitale? Les hommes arriveront-ils jamais à l'état social des mouches à miel? Ce serait à souhaiter pour leur bonheur; malheureusement ils sont trop intelligents.

IV. — L'ÉGALITÉ.

La seule égalité qui soit possible, dans une société dont les individus sont naturellement tous dissemblables, c'est que chacun jouisse de la même quantité de liberté; ce que l'on exprime ordinairement en disant : « La loi est la même pour tous »; d'où il résulte précisément que les hommes jouissent de libertés inégales, puisque, nous l'avons vu, l'obéissance à la loi entrave profondément le fonctionnement normal des uns et est, au contraire, pour les autres, agréable et douce.

Il est fort intéressant de constater que la notion de l'égalité existe chez tous les hommes malgré l'observation quotidienne de l'inégalité naturelle des individus. C'est même cette notion de l'égalité qui, dans notre conscience morale déjà imbue héréditairement de la croyance au bien, au mal, au beau *absolus*, fait naître le sentiment également anthropomorphique du juste et de l'injuste; le mot *équité* provient du latin *æquitas*, égalité.

L'inégalité est la loi de la nature ; ce sont toujours les loups qui mangent les moutons et le contraire, qui devrait se produire, « par un juste retour des choses d'ici-bas », n'arrive jamais. De sorte que les moutons vivent dans une terreur constante [1], même aujourd'hui qu'ils n'ont plus guère à craindre les loups dans nos bergeries; et cela doit gâter singulièrement les joies qu'ils éprouvent en broutant l'herbe rase des coteaux.

L'inégalité qui résulte des caractères spécifiques est héréditaire. Le loup et la louve donnent naissance à de petits loups qui conserveront sur les petits du bélier et de la brebis la supériorité physique dont jouissaient leurs parents. Il est donc bien certain que si les hommes avaient regardé en dehors de leur espèce, ils n'auraient pas cru à une loi d'égalité absolue qui n'existe pas. Mais l'homme a pris de bonne heure l'habitude de se considérer comme en dehors des autres animaux, et quand il a rêvé l'égalité de ses congénères, il n'a jamais pensé que cette égalité pût s'étendre aux chevaux et aux chiens, ce qui était d'ailleurs spécifiquement impossible; cette seule constatation suffit à prouver que la notion de justice est purement

1. Terreur héréditaire que n'a pu faire disparaître un grand nombre de générations domestiques.

anthropomorphique. Darwin a montré que, en dehors des sociétés animales, la véritable loi de la nature est la loi du plus fort, *Ego nominor Leo*, ou au moins du mieux adapté aux circonstances ambiantes.

Mais il est tout à fait illogique d'étendre à l'intérieur de l'espèce les constatations opérées quand il s'agit d'espèces distinctes. S'il est indéniable qu'il y a des différences entre deux individus considérés de l'espèce humaine, différences qui sont quelquefois assez considérables pour faire penser à celles qui séparent le loup du mouton, ces différences ne se transmettent pas facilement aux enfants de ces deux hommes.

L'inégalité qui résulte des caractères individuels n'est pas héréditaire, grâce à l'amphimixie qui produit sans cesse des êtres nouveaux doués de caractères personnels. Si les hommes se reproduisaient parthénogénétiquement, l'enfant aurait tous les caractères de son progéniteur et, par conséquent, hériterait de son infériorité ou de sa supériorité; heureusement le mélange obligatoire des sexes rétablit la balance à chaque génération.

Les hommes sont qualitativement identiques, mais diffèrent par les quantités de chacune des qualités héréditaires; quand un enfant va naître, personne ne peut prévoir quels seront ses coefficients personnels; le fils d'un abruti pourra être un grand homme, le fils d'un homme de génie un imbécile. Il est donc bien certain que si les hommes ne vivaient pas en société, les enfants n'hériteraient pas de la *condition* que déterminaient chez leur père ses aptitudes personnelles; celui qui serait plus apte dominerait là où son père moins bien doué avait obéi.

Si l'on réfléchit longuement, on constate que la seule formule acceptable de l'égalité parmi les hommes serait la suivante : « Chacun remplira dans la société le rôle auquel le destinent ses aptitudes; les aptitudes *n'étant pas héréditaires* le rôle joué par le parent dans la société n'interviendra *en rien* dans l'attribution à l'enfant de son rôle social personnel. » Nous avons fait depuis un siècle un chemin énorme dans la voie de la réalisation de cette formule; mais nous sommes encore loin de l'état théorique rêvé.

Même cette formule ne satisfait pas notre sens inné de la justice; il y aura toujours des heureux et des malheureux, des sains et des infirmes, et cela n'est pas juste. Qu'est-ce que cela prouve? Uniquement que notre sens inné de la justice provient, dans notre hérédité, d'une croyance erronée à l'égalité des êtres, et que, par conséquent, comme beaucoup d'autres sentiments qui, dans notre conscience morale, résultent aussi d'erreurs longtemps accréditées, notre sens

inné de la justice est trompeur. Peut-être les moutons ont-ils conservé dans leur conscience morale le vague souvenir du temps où vivaient les ancêtres communs aux deux espèces mouton et loup, et ont-ils l'idée innée qu'il n'est pas juste que leurs cousins les loups soient toujours les plus forts! Cela, cependant, est peu probable, car en vertu de la loi de désuétude de Lamarck, de nombreuses générations de servitude doivent donner une mentalité adéquate à l'état servile. Parmi les populations humaines de nos régions, il n'y a pas eu d'exemples de servitude maintenue pendant un assez grand nombre de générations pour créer une race héréditairement domestiquée; même après des siècles de servage, et grâce à l'amphimixie, Jacques Bonhomme chantait encore :

> Nous sommes hommes comme ils sont
> Et tout aussi grand cœur avons
> Et tout autant souffrir pouvons....

Il ne faut pourtant pas se dissimuler que, si l'on envisage l'humanité tout entière, on y trouve des races suffisamment différenciées par une ségrégation prolongée, pour avoir acquis un certain nombre de caractères quantitatifs *héréditaires*, et qui, par suite, sont dans un état d'inégalité marquée avec les hommes dits civilisés. Si l'on transportait à Paris des familles de Fuégiens il y aurait à craindre que le métier de balayeur des rues (et encore, pourraient-ils l'apprendre? restât longtemps le plus haut degré de l'échelle sociale auquel ils pussent parvenir.

Encore ne pouvons-nous rien affirmer à ce sujet. Malgré l'infériorité indiscutable de cette race misérable, peut-être qu'un jeune Fuégien éduqué à Paris dès la plus tendre enfance, nous étonnerait par la rapidité de ses progrès. L'homme est si intelligent, même quand il l'est relativement peu!

Il est bien probable que la plupart de ces races inférieures disparaîtront devant l'envahissement progressif des peuples mieux doués. Les Peaux-Rouges, infiniment supérieurs aux Fuégiens, ont été presque détruits en Amérique, et cela n'est pas juste, pas plus qu'il n'est juste que les loups mangent les moutons. Notre sentiment de la justice provient de tout autre chose que de la constatation de la concurrence vitale et de la loi du plus fort. Nous avons fait détruire les rats d'égout par d'autres rats, sans en avoir le moindre remords; on me dira, il est vrai, que les destructeurs étaient du même genre et non de la même espèce que les détruits. Mais les hommes sont-ils tous de la même espèce? Y a t-il un genre humain ou une espèce humaine? La question est discutée...

*
* *

Dans presque toutes les espèces animales, même dans celles qui n'ont pas atteint l'organisation sociale que nous admirons chez les abeilles et les fourmis, il y a des catégories d'individus; du moins y a-t-il toujours des *mâles* et des *femelles* qui, sauf dans des cas très spéciaux, comme celui des pigeons, diffèrent extérieurement les uns des autres.

Quelques espèces sont douées d'un dimorphisme sexuel extrêmement considérable; il y a des crustacés parasites dont la femelle est mille fois plus grande que le mâle; le mâle de la *Bonellia* (animal marin classé dans les Vers) a passé longtemps inaperçu parcequ'il vit dans le pavillon de la trompe de sa femelle. Il est évident que, pour des êtres comme ceux-là, on ne saurait parler de l'égalité des deux sexes, au sens où l'on entend généralement le mot égalité; mais si nous donnons à ce mot l'acception précédemment définie et dans laquelle il indique seulement que les deux êtres comparés jouissent de la même quantité de liberté, le mâle microscopique de la Bonellia est l'égal de sa gigantesque femelle, puisque l'un et l'autre agissent sans entrave suivant leurs aptitudes personnelles.

Chez les Mammifères, le dimorphisme est moindre que dans les cas précédents, mais il subsiste au moins dans certaines parties du corps; c'est toujours la femelle qui est chargée de nourrir, pendant les premiers temps, dans son utérus ou matrice, le jeune animal qu'elle a conçu, et cela n'est pas juste; il serait plus équitable que, pendant la grossesse, le père portât la moitié de l'enfant!...

Depuis quelque temps on comprend mieux la nature des différences sexuelles dans une même espèce; l'organe génital joue le rôle d'un parasite, quoiqu'ayant son origine dans l'œuf même d'où provient l'individu; et, de même que la larve du *Cynips*, parasite dans la feuille de chêne, en modifie la morphologie et y produit une galle sphérique, de même l'organe génital, parasite dans un individu, modifie profondément la morphologie de cet individu. L'organe mâle a une influence morphogène *différente* de celle de l'organe femelle, de sorte que l'on considère aujourd'hui les deux sexes d'une même espèce comme résultant des modifications apportées dans un modèle commun par deux parasites de natures différentes. Patrick Geddes a donné le nom très heureux de *diathèse sexuelle* à l'influence de l'organe génital sur l'économie. La diathèse mâle est différente de la diathèse femelle.

Étant donné que les différences apportées dans l'organisme par le sexe condamnent les individus à des rôles différents dans la vie, on pourrait craindre qu'il n'en résultât, pour un sexe au moins, un amoindrissement considérable de la liberté individuelle; si en effet deux cerveaux ont même hérédité, on peut penser qu'ils auront mêmes aptitudes et s'arrangeront péniblement de conditions différentes.

Heureusement, la diathèse sexuelle, si elle influe sur la forme du corps, influe aussi sur les cerveaux et donne à chaque sexe les aptitudes correspondant à son genre de vie: l'instinct maternel, par exemple, à la femme. Des physiologistes dépourvus de galanterie ont même affirmé que l'éclosion de l'organe femelle arrêtait, à la puberté, le développement du cerveau féminin, mais c'est là une assertion qui demande à être vérifiée.

Quoi qu'il en soit, le cerveau de la femme est assez considérable pour contenir, plus ou moins développées, toutes les aptitudes de l'homme; il y a d'ailleurs des *degrés* dans la féminité, comme dans la masculinité, tous les organes génitaux n'ayant pas la même importance ni, par suite, la même répercussion sur l'organisme. Il est probable que, pour le cerveau au moins, certaines femmes peu féminines ne diffèrent guère de certains hommes peu masculins [1].

C'est surtout à cause de l'existence de ces types de transition qu'il est illogique d'attribuer aux deux sexes des rôles nettement distincts dans le fonctionnement social. Beaucoup de femmes réclament des droits autres que ceux que leur accorde la loi, parce qu'elles sentent en elles des aptitudes qu'il leur est interdit d'exercer, ce qui, nous l'avons vu, est la plus grande atteinte à la liberté individuelle. Elles se plaignent que les hommes, qui ont fait les lois, se soient réservé une trop belle part, abusant de ce que, comme l'a si bien exprimé Anatole France, « la justice est l'administration de la force »; or il est indéniable que la moyenne des hommes est plus forte que la moyenne des femmes.

Je n'ai pas à discuter ici le problème féministe; je voulais seulement montrer combien il faut tenir compte des instincts, des aptitudes, pour évaluer les atteintes portées par la vie sociale à la liberté de chacun, combien, par conséquent, il faut se défier de l'emploi inconsidéré du mot *liberté* et du mot *égalité* qui en est presque l'équivalent.

1. Je résumerais volontiers cette remarque en disant que la *virulence* du sexe varie avec les individus. Cette variation de virulence se traduirait, par exemple, au point de vue morphologique, par le polymorphisme que nous avons signalé plus haut chez des femelles de papillons.

Quant à la *fraternité*, définie par Littré : « L'amour universel qui unit tous les membres de la famille humaine », il est bien difficile de concevoir sans elle l'existence d'une société ; aussi la trouverions-nous particulièrement développée chez les animaux les plus sociaux, et même, en y regardant bien, nous verrions que ce troisième mot « fraternité » accolé aux deux autres, « égalité » et « liberté », ne leur ajoute pas beaucoup.

On peut considérer aujourd'hui le sentiment de fraternité comme le résultat héréditaire le plus net de la vie *sociale* d'un grand nombre de générations passées ; il ne serait donc pas logique de considérer ce sentiment *actuellement* inné comme ayant été la cause première de la formation des associations animales ; c'est là, d'ailleurs, une question fort difficile à résoudre et qui ne saurait être abordée dans cet article déjà trop long.

FÉLIX LE DANTEC.

Ty plad, septembre 1902.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

LA MÉMOIRE DES RÊVES DANS LE RÊVE

Amené, à la demande et sur le conseil de M. N. Vaschide, à nous occuper de recherches sur les rêves, notre attention a été attirée par un phénomène qui ne semble pas avoir été souvent signalé dans la psychologie du rêve; en fait, il paraît assez rare : c'est la reconnaissance, dans le sommeil, d'images et de tableaux qui ont été déjà les objets de rêves précédents et que l'esprit localise partiellement comme tels. L'exemple qui suit nous a paru mériter d'être mis en lumière.

Le sujet est un jeune homme de vingt-cinq ans, de tempérament nerveux et, à certains égards même, un peu névropathe. Au point de vue du mécanisme psycho-cérébral, il appartient au type visuel et moteur; la mémoire visuelle est assez fortement développée. La mémoire et l'imagination auditives sont très faibles et, en particulier, la mémoire musicale fait totalement défaut.

I

Pour un espace de vingt-quatre heures, le rythme de la vie mentale du sujet est le suivant : l'activité mentale atteint son plus haut degré de trois heures de l'après-midi jusqu'à dix heures et demie. A partir de onze heures, le sommeil est profond et normal jusqu'à deux heures environ. De ce moment jusqu'à quatre heures et demie, s'étend une période de sommeil avec rêves conscients et intermittents. Il lui succède un sommeil profond qui dure jusqu'à six heures et demie. Survient le premier réveil : le sujet hésite à se lever d'une manière définitive, puis se laisse aller à un nouveau sommeil qui dure jusqu'à sept heures et demie.

La nuit — ou plutôt le total des heures de sommeil — se décompose donc en quatre périodes, dont deux de repos absolu et de sommeil profond, la première et la troisième, succédant l'une à la fatigue de la veille, l'autre à l'agitation du rêve. Ce rythme a été observé pendant une dizaine de jours en janvier 1903 et à quelques intervalles irréguliers en novembre 1902.

L'état *deux* (deux heures à quatre heures et demie) et l'état *quatre*

(six heures et demie à sept heures et demie) sont tous deux occupés par des rêves conscients. Mais il est remarquable que très souvent (huit fois sur dix en janvier) ces deux états sont psychologiquement inséparables. Le sujet revoit durant la quatrième période les rêves originaux qu'il a eus pendant la seconde. Il n'a jamais pu noter un seul exemple où l'état *deux* aurait joué un rôle analogue par rapport à un rêve des nuits antérieures.

Comment se présentent à la conscience du dormeur la liaison de l'état *quatre* à l'état *deux* et la distinction perçue entre ces deux états? L'état *deux* n'apparaît pas à l'état *quatre* comme un rêve, à proprement parler; le mot n'est pas présent à la conscience : une telle qualification n'est possible d'une façon aussi précise que si l'on suppose le sujet revenu à l'état de veille. Mais tandis que se déroulent devant l'esprit les images de l'état *quatre*, le dormeur a extrêmement net le sentiment de voir repasser devant lui des tableaux représentés un peu avant. A la notion du déjà vu, se joint le sentiment d'une certaine localisation : le sujet reconnaît les rêves qu'il revoit comme se rapportant à un état psychologique d'une nature *sui generis*, analogue à l'état *quatre* où il se trouve présentement — état qui n'est pas très lointain. Il ne se rappelle nullement avoir mesuré d'une façon quantitative l'intervalle qui pouvait séparer ces deux périodes. Il a simplement le sentiment précis de la proximité de l'état antérieur : il peut seulement dire que le sentiment de la discontinuité temporelle entre l'état *deux* et l'état *quatre* ne correspond pas à la longueur réelle de la période *trois*, sans rêve conscient, qui dure environ deux heures : cet intervalle paraît beaucoup plus court. C'est un sentiment de recul de l'état *deux* par rapport à l'état *quatre*. Ils ne se présentent pas sur le même plan de conscience; durant la période *quatre*, les images qui apparaissent comme constituant l'état *deux* sont confuses, à peine estompées, comme placées sur une même ligne visuelle que les images de *quatre*, mais un peu plus éloignées en profondeur.

Ce sentiment de recul n'a pas, de fait, une précision aussi grande que la lui attribue l'expression verbale écrite, mais le schématisme des deux états placés sur une même ligne en profondeur différente, se présente d'une façon très réelle : il est seulement plus instable, se détruit et disparaît à tout instant pour réapparaître quelques moments plus tard, suivant les variations de l'association des images. Le sujet, très attentif à ne pas reconstruire après coup les données de la conscience du rêve, a l'impression que l'expression verbale ne fait qu'accentuer les contours de la représentation du rêve, de même que la pensée s'achève dans le mot qui la formule.

Si l'on cherche maintenant à se représenter à quel titre l'état *deux* et l'état *quatre* se rattachent ainsi l'un à l'autre, voici les caractères qui leur sont communs. Les rêves, dans les deux cas, donnent l'impression d'une extrême facilité; les images se suivent et s'enchaînent sans aucune peine apparente; le sujet a, dans le rêve même, le sen-

timent de ne faire aucun effort : il a la conscience d'une force spontanée de composition des images, se jouant à la surface de l'esprit, d'une activité de jeu ne mettant pas en cause toute sa personnalité intellectuelle et mentale, et trouvant dans sa spontanéité même une source de variété et de richesse. A tort ou à raison, en effet, ces rêves laissent le souvenir de rêves assez complexes, de tableaux très variés.

En outre l'état *quatre* est accompagné d'un sentiment de plaisir très agréable, presque de jouissance intellectuelle : le sujet n'a pas conservé le souvenir d'un seul état où les rêves renaissants aient entraîné à leur suite une émotion pénible. Il semble, d'ailleurs, que pour expliquer ce sentiment de bien-être et d'agrément très vif, il faille, outre le plaisir qui a pu résulter du seul jeu des images mentales, faire appel à la conscience de la cénesthésie générale du corps, reposé par une nuit de sommeil.

Enfin, et ceci reste assez curieux — si l'on considère le rapport de l'état *quatre* à l'état de veille qui le suit, le sujet, à partir du moment où par un effort de volonté il a exécuté un mouvement pour se dresser sur son séant, est incapable de se souvenir des rêves qui occupaient précédemment sa pensée. La position allongée favorisant l'afflux du sang à la tête, paraît être une condition *sine qua non* de la réalisation de l'état *quatre*. Malgré un effort de mémoire persistant, pendant quatre ou cinq jours consécutifs, le sujet n'a pu consigner un seul rêve qui au réveil ait été reconnu comme commun aux deux périodes. La mémoire des rêves, à l'état de veille, est d'ailleurs difficile chez lui. En quatre jours, il n'a pu noter d'une façon précise qu'un seul rêve, et il lui est impossible de savoir avec certitude à quel moment exact de la nuit il a été construit. Il hésite entre les périodes *deux* et *quatre*, tout en conservant très ferme le sentiment que ce rêve n'a pas été élaboré à un autre instant de la nuit.

II

Le sentiment de l'analogie des états *deux* et *quatre*, de cette qualité *sui generis* qui leur est propre peut s'expliquer par un principe commun de fonctionnement : l'automatisme de l'association des images, ou — si l'on veut emprunter le langage de la physiologie — des centres nerveux. De ce sentiment d'automatisme de spontanéité dérive d'une part l'impression de facilité avec laquelle les images de la quatrième période se succèdent; de lui aussi procède, d'autre part, cette sensation de désintéressement de la personnalité profonde du sujet par rapport aux tableaux du rêve. Les événements paraissent comme détachés du moi du dormeur et se suivant à la surface de son esprit, parce qu'ils ne supposent aucun effort réel, voulu, d'invention et de composition. De ce point de vue, on peut assez aisément saisir et expliquer les caractères communs qui relient ces deux périodes de la nuit.

Moins aisée est la réponse à cette autre question : pourquoi les deux états se distinguent-ils et s'opposent-ils en une certaine mesure? Toute distinction consciente implique dans les états que l'on oppose un élément réel de différence. Ici quel est cet élément? Lorsque dans l'état de veille nous distinguons une représentation purement subjective des images objectives qui constituent le monde réel, le caractère illusoire de cette représentation est reconnu par l'impossibilité où nous sommes d'intégrer une telle image dans la suite de nos perceptions réelles; du moins est-ce là le procédé le plus ordinaire. — Il n'en est pas de même dans l'état que nous signalons. Pour expliquer la localisation d'un rêve dans le passé, on ne peut invoquer l'hétérogénéité de ses représentations et de celles qui les précèdent ou qui les suivent. Le rêve n'est soumis à aucun principe logique de cette nature et, d'ailleurs, dans le cas présent, ce n'est pas telle représentation isolée, mais c'est l'état *quatre* tout entier qui se présente avec ce caractère de familiarité, dont la conscience localise vaguement l'impression originale et première à quelques instants de là.

On peut sans doute invoquer la notion, confuse et imprécise dans l'esprit du dormeur, de l'interruption qui sépare la deuxième et la quatrième période. Il paraît bien que le souvenir vague de cette interruption, composée elle-même de deux heures de sommeil profond et d'un réveil — doive jouer un rôle. Mais il faut éviter une confusion. Ce souvenir rend possible la distinction des états *deux* et *quatre*; il explique *pourquoi* elle se produit. Pour l'observateur, extérieur à la conscience du sujet, c'est évidemment cette interruption qui est la cause objective et réelle de l'opposition des deux états. Mais le sentiment confus de cet intervalle n'indique pas *comment* le sujet prend conscience de cette distinction. Dans tous les rêves que nous avons pu personnellement noter jusqu'ici, l'état de conscience est un : le sujet est exclusivement occupé des actions qu'il commet ou des images qui se déroulent devant lui. Ce qui dans le cas présent est exceptionnel, c'est la notion d'un dédoublement, de deux états dont l'un est reconnu comme n'étant que l'écho de l'autre. — Un fait, d'ailleurs, suffirait à faire écarter ce sentiment d'une interruption conservé dans l'état *quatre*, comme principe exclusif d'explication : dans cet état *quatre*, le sommeil est si profond que le dormeur n'entend pas, à sept heures moins un quart ou sept heures, sonner un réveil placé sur le marbre d'une cheminée à deux mètres de son oreille.

Pour notre part, nous chercherions volontiers l'explication de ce phénomène dans un motif d'un autre ordre. Il est fort probable que dans l'état *deux*, le coefficient émotionnel dont sont dotées les images des rêves en question n'est pas le même que celui dont sont dotées les images de l'état *quatre*; le sentiment de plaisir, de jouissance intellectuelle dont le souvenir reste très vivace à l'état de veille, n'est attribué par le sujet qu'à l'état *quatre*; l'état *deux* ne se présente, durant la veille, à la conscience hédonique, avec aucune tonalité spé-

ciale; il n'est accompagné d'un sentiment de plaisir qu'en tant qu'il est remémoré dans la quatrième période; hors de là, toute émotion qui s'y rattache est oubliée après le réveil. Il est permis de supposer que dans la mesure où les rêves originaux de la deuxième période intéressent notre vie affective, ils ont sur elle un retentissement différent de celui des rêves de l'état *quatre* : étant des constructions nouvelles, ils expriment un état original de l'activité mentale, un rapport particulier de cette activité à la cénesthésie générale du corps, à ce moment déterminé de la nuit. La reconnaissance, dans l'état *quatre*, d'un état analogue et antérieur, serait, pour une part, d'ordre émotionnel et affectif.

III

Nous conclurons par deux remarques. Le fait qu'aucun des rêves apparus dans les deux états en question n'a pu, après le réveil, être reconnu comme appartenant à ces deux périodes, donne un assez curieux exemple de rêves dont le souvenir de la forme seule subsiste dans la veille : la matière s'en est évanouie dans l'inconscient. Cette dissociation spontanée entre la forme du rêve (sentiment d'automatisme, impression de facilité, sentiment de plaisir et de désintéressement) et la matière (images concrètes reliées par l'association spontanée) explique cette formule courante, rarement analysée par ceux qui l'emploient : « J'ai rêvé, mais je ne sais plus de quel sujet. » Ce sentiment « d'avoir rêvé » est le souvenir d'un fonctionnement automatique de l'activité mentale auquel se joint la conscience de l'impuissance à se remémorer les représentations concrètes formant le contenu du rêve. Il serait intéressant de rechercher pourquoi l'acte de se remémorer des images concrètes est plus difficile, dans ce cas, que celui de se remémorer des états affectifs, des modalités indéterminées telles qu'un sentiment général de plaisir et de jouissance? Mais contentons-nous présentement de formuler le problème.

Enfin l'existence d'états psychologiques semblables à ceux que nous venons d'analyser n'est pas sans importance pour la conception générale de la vie mentale. Il est assez remarquable que dans les instants où la vie psychologique semble être le plus entièrement abandonnée au pur devenir, où elle ne paraît devoir être que l'écoulement ininterrompu, sans cesse renouvelé, d'images, d'impressions et de sentiments fugitifs, au moment où pour une large part elle est délivrée des éléments de fixité imposés par la vie sociale et le langage, il se trouve que cette mobilité incessante, dont certains veulent faire l'essence même de la vie mentale, est plus stable qu'on ne l'imagine. Elle revient sur soi, elle se répète, elle se revit elle-même et elle se revoit : elle se fait à soi-même le récit de son passé : il existe dans le rêve une mémoire des rêves.

Il resterait, dépassant le point de vue de la pure description, à ana-

lyser les rapports de cette mémoire avec la conscience logique du sujet. Ces rapports peuvent être de deux sortes.

Si par conscience logique on entend les fonctions logiques de l'esprit, l'ensemble des procédés d'identification et des représentations symboliques à l'aide desquels nous achevons, durant la veille, de localiser un souvenir, ces fonctions sont absentes de la mémoire du rêve; toute représentation précise du temps écoulé, par exemple, disparaît. La localisation complète des images des rêves, dans le rêve, est impossible par suite de l'arrêt momentané, de l'engourdissement des fonctions supérieures de la pensée.

Si, par conscience logique, on entend la conscience de l'unité du moi, celle-ci, par contre, joue un rôle manifeste dans les états que nous signalons : le sentiment de la personnalité reste présent d'une façon très nette durant que se déroule l'état *quatre*. La mémoire dans le rêve, comme la mémoire dans la veille, suppose que d'une manière plus ou moins implicite, le sujet oppose l'unité de sa conscience à la diversité de ses états; il ne peut distinguer un présent et un passé qu'en dépassant cette dualité par l'affirmation — claire et précise dans la veille — vague et confuse dans le rêve — de l'unité de sa personne logique. La mémoire affective, la conscience hédonique implique toujours une certaine activité synthétique d'aperception.

ROUSSEAU.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Wundt. — Einleitung in die philosophie. — (Introduction à l'étude de la Philosophie). Leipzig, Engelmann, 466 pages.

Voilà un titre fréquemment donné en Allemagne à des cours universitaires d'abord et ensuite aux ouvrages qui naissent de ces cours. Le professeur, avant d'aborder l'exposition de sa philosophie, juge utile de définir exactement l'objet propre de la science nouvelle à laquelle il veut initier ses élèves, de leur montrer comment les grands problèmes philosophiques se sont posés dans le cours de l'histoire, de leur expliquer de quelle manière ils se posent aujourd'hui. C'est là justement l'objet que le professeur Wundt se propose dans le livre nouveau qu'il vient de publier et qui n'est, de son propre aveu, que la rédaction définitive d'un cours fait plusieurs fois à l'Université de Leipzig. Analysons brièvement cet ouvrage.

Il comprend trois parties dont voici en quelques mots la matière :

I. — Définition de la Philosophie et classification des sciences.

II. — Développement historique de la Philosophie; les systèmes principaux sont étudiés dans leur ordre chronologique.

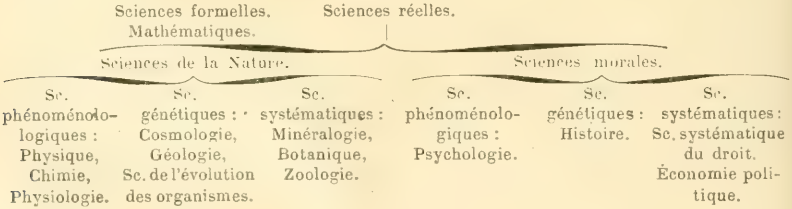
III. — Les directions principales de la Philosophie (*die Hauptrichtungen der Philosophie*). L'auteur y expose la manière dont se posent actuellement les grands problèmes philosophiques et les solutions principales qui peuvent en être proposées.

Nous insisterons particulièrement sur la 1re et la 3e partie, qui nous semblent contenir des vues originales ou tout au moins intéressantes pour le lecteur français.

I. — Quel est l'objet de la Philosophie? Dès l'origine cet objet fut double : Donner satisfaction aux exigences fondamentales de la Raison en construisant un système général de l'Univers; Répondre aux besoins de la Sensibilité et de l'activité pratique, en déterminant ce que l'on a quelquefois appelé le sens de la vie, en proposant une fin à l'activité volontaire et une règle à la conduite. Or, ce double objet est encore celui de la Philosophie moderne, M. Wundt le reconnaît. Pourtant il ne lui semble pas qu'il puisse exister des sciences purement et exclusivement normatives. Une science normative est d'abord une science explicative, car des normes qui ne seraient pas déduites de principes

intelligibles seraient de véritables sentences d'oracles sans valeur scientifique et sans autorité pratique. Ainsi la morale doit rendre compte des jugements que la conscience populaire porte spontanément sur la valeur des choses et des règles qu'elle est actuellement portée à s'imposer. Il n'y a donc pas de philosophie purement pratique, comme le voudraient certains modernes, la philosophie est une science avant tout spéculative conduisant à des règles, à des applications pratiques. Cette science M. Wundt la conçoit comme une science universelle qui, prenant son point de départ dans les vérités découvertes par les sciences particulières entreprend d'unir ces vérités dans un système conséquent. En même temps la Philosophie étudie les méthodes que suivent ces sciences, les hypothèses générales sur lesquelles elles s'appuient et s'efforce de les ramener à leurs principes. Nous comprendrons mieux d'ailleurs l'objet de cette science universelle quand nous aurons classé les sciences particulières et défini leur objet.

Si l'on classe les sciences d'après leur objet on sera amené, au moins dans l'état actuel de nos connaissances, à distinguer trois groupes de sciences : les Sciences mathématiques, les Sciences de la Nature et les Sciences de l'Esprit (*Geisteswissenschaften*), ce sont nos Sciences Morales. Les Mathématiques sont purement formelles, tandis que les sciences de la Nature et les Sciences Morales sont réelles. Dans chacun de ces deux derniers groupes il y a lieu de distinguer, 1° les sciences qui ont pour objet la découverte des lois qui régissent les phénomènes actuellement donnés dans l'expérience, 2° les sciences, qui étudient les choses dans leur genèse, enfin 3° les sciences qui, considérant non plus des changements passagers mais des objets ou tout au moins des résultats durables que leur durée même permet de considérer comme des choses, déterminent par comparaison les relations de ces choses, en forment des concepts distincts et ramènent ces conceps à des systèmes. On obtient ainsi le tableau suivant.



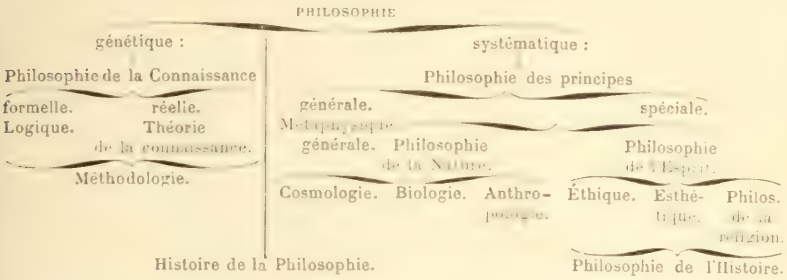
Classification des sciences philosophiques.

La Philosophie, dont la Psychologie doit être séparée pour être mise au rang des sciences proprement dites, est, comme nous l'avons vu, une doctrine générale de la science; mais ainsi comprise elle peut se rapporter soit à la formation, au développement de la science, soit à la science achevée, définitive. Considérée sous le premier de ces deux aspects elle est génétique et peut s'appeler Théorie de la Connais-

sance. Sous le second aspect elle est systématique et devient la Science des Principes Premiers.

La Philosophie de la connaissance peut être formelle ou réelle : formelle elle s'appelle Logique; réelle, Théorie proprement dite de la connaissance.

La Philosophie des principes peut être générale, c'est alors la Métaphysique, ou bien elle est spéciale. Cette dernière branche comprend : la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l'Esprit. A la philosophie de la Nature se rattachent la Cosmologie, la Biologie, l'Anthropologie; à la Philosophie de l'Esprit, l'Éthique, l'Esthétique, la Philosophie de la Religion. Le tableau suivant fera d'ailleurs mieux comprendre cette classification.



II. De la 1re partie passons directement à la 3e. La seconde qui n'est qu'une esquisse de l'Histoire générale de la Philosophie, bien que très claire et fort ingénieusement résumée, ne présente pas de vues assez originales pour qu'une analyse soit nécessaire. La troisième, en revanche, où M. Wundt caractérise ce qu'il appelle les grandes Directions de la Philosophie, est fort intéressante. Elle montre clairement comment se posent aujourd'hui en Allemagne les grands problèmes de la philosophie. M. Wundt sans doute évite d'y exposer sa propre doctrine, mais les critiques qu'il adresse aux systèmes après les avoir exposés indiquent suffisamment ses tendances.

Trois problèmes, parmi ceux que nous venons tout à l'heure d'indiquer, lui paraissent, par leur importance, dominer tous les autres : le Problème de la Connaissance, le Problème de l'Être ou Problème métaphysique et le Problème moral.

Problème de la Connaissance.

Il donne lieu à trois systèmes : *Empirisme*, *Rationalisme*, *Criticisme*. La connaissance humaine peut, en effet, procéder soit de l'expérience soit de la Raison, soit du concours de l'expérience et de la Raison.

L'*Empirisme* se présente sous trois formes différentes :

L'*Empirisme naïf* (*naïver Empirismus*) qui considère sans aucune distinction tous les éléments de la connaissance comme issus de l'expé-

rience. C'est à peine un système philosophique, car, si l'expérience immédiate est le critérium de la vérité, comment distinguer l'apparence de la réalité, ou même le rêve de la veille?

L'*Empirisme réfléchi* ou *critique* (*Reflectirender Empirismus*), tout en cherchant dans l'expérience la source unique du savoir, s'efforce d'établir une distinction parmi les données de l'expérience immédiate, entre celles qui peuvent être objectivées et celles qui n'ont qu'une valeur subjective. C'est ainsi que Locke croit pouvoir attribuer l'objectivité à la sensation de résistance perçue par le toucher et à l'étendue qui apparaît de la même manière à deux sens différents : la vue et le tact.

L'incertitude des critères sur lesquels Locke base sa fameuse distinction des qualités secondes et des qualités premières conduit Berkeley et Hume à un système que l'on peut appeler le *Pur Empirisme* (*Reiner Empirismus*), et qui consiste à réduire la réalité, objet de la science, à n'être plus que l'ensemble des phénomènes qui apparaissent à notre conscience. L'Empirisme touche ici à l'Idéalisme.

Le *Rationalisme* comme l'Empirisme peut avoir trois formes :

1° L'*Apriorisme*, qui en est la forme naïve : c'est la doctrine des idées innées, qu'une faculté spéciale opposée aux sens, la Raison, découvre par une sorte de commerce avec l'absolu suprasensible.

2° L'*Ontologisme*, qui ne consiste pas seulement à admettre une harmonie entre nos concepts et la réalité mais qui cherche dans le concept même la preuve de l'existence de son objet. L'Ontologisme est le système de Descartes et de ses successeurs, en particulier de Spinoza.

3° Enfin le *Panlogisme*, dont la prétention est de trouver un concept premier qui contienne en lui-même le principe d'une évolution nécessaire capable de donner naissance successivement à tous les concepts dont l'ensemble compose la Science. Le Panlogisme est le système des successeurs de Kant. C'est ainsi que Fichte croyait trouver dans l'idée du Moi, Hegel dans l'idée de l'Être, la notion primitive de laquelle devaient sortir par l'évolution logique tous les autres concepts.

Le principal reproche que l'on puisse faire à toute ces formes du Rationalisme c'est qu'elles sont impuissantes à passer de leurs systèmes de concepts à la réalité que donne l'expérience. L'Ontologisme cherche en vain un moyen terme entre l'être qu'il a conçu *a priori* et la réalité donnée par l'expérience ; quant au Panlogisme, il s'épuise en efforts stériles pour ramener l'expérience au système de concepts qu'il prétend déduire de son idée primitive.

Le *Criticisme* peut revêtir à son tour deux formes différentes. Il y a en effet un Criticisme négatif qui se confond avec le Scepticisme et un Criticisme positif qui aboutit à une légitimation de la Connaissance. Le Criticisme positif se propose avant tout de répondre aux trois questions suivantes : 1° Quelle est dans le Savoir humain, la part de ce qui est empiriquement donné et la part de ce qui est conçu *a priori*? Com-

ment les fonctions ou lois *a priori* s'harmonisent-elles avec les données empiriques pour engendrer un système de vérités? et 3° quelles sont les bornes de la Connaissance? Où s'arrête le Connaissable, où commence l'Inconnaissable? C'est Kant qui a fondé le Criticisme positif. M. Wundt ne croit pas son système définitif : il lui semble impossible, aujourd'hui, étant donnés les progrès de la Psychologie, de faire de l'Espace et du Temps des formes *a priori* de l'intuition sensible. Le tableau des Catégories lui semble arbitraire, la Déduction Transcendental illusoire etc., toujours est-il que Kant lui paraît avoir admirablement posé le vrai problème de la Connaissance : c'est en suivant la voie qu'il a ouverte que l'on doit aborder ce problème et que l'on peut espérer le résoudre.

Métaphysique.

La Métaphysique est la science de l'Être en lui-même par opposition au Phénomène. Or, à la question : Quelle est la nature de l'Être? Trois réponses sont possibles :

1° La réponse *matérialiste* qui fait de la Matière étendue et résistante la substance universelle; 2° la réponse *idéaliste* qui élève à la dignité d'Être universel l'esprit, c'est-à-dire, soit l'âme elle-même, soit quelque principe spirituel, plus ou moins nettement défini et conçu sur le modèle de l'activité pensante que nous sentons en nous-mêmes. 3° la réponse *réaliste*. M. Wundt appelle *Réalisme* tout système qui, ne voulant sacrifier ni la pensée à la matière ni la matière à la pensée, admet deux substances ou ramène l'étendue et la pensée à une substance unique qui n'est elle-même ni étendue ni pensée, ni esprit ni matière. M. Wundt classe de la manière suivante les différentes formes de ces trois grands systèmes.

Le *Matérialisme* a eu deux aspects. Dans l'antiquité il est dualiste en ce sens qu'il distingue pour ainsi dire deux matières : l'une grossière et passive, l'autre subtile et active, capable de façonner l'autre. Ainsi le feu artiste des Stoïciens est une matière de ce genre. Dans la philosophie moderne le Matérialisme est moniste, il ne reconnait qu'une seule matière, qu'il juge capable de s'organiser et même de penser. Le Matérialisme actuel, que l'on peut appeler psychophysique, considère chaque état de conscience comme la contre-partie d'un fait cérébral : tout fait psychologique complexe résulte d'une addition ou d'une succession de sensations simples dont chacune dépend de l'activité d'une cellule ou d'un groupe de cellules. Mais ce matérialisme succombe devant deux objections : Les faits psychologiques complexes ne sont-ils que des sommes de sensations? L'étude de la physiologie cérébrale peut-elle expliquer le fait psychologique le plus simple? La Psychologie répond négativement à la première question, la Physiologie répond de même à la seconde.

L'analyse psychologique en effet découvre dans l'étude des faits

psychologiques des éléments irréductibles à la sensation, et la Physiologie est incapable même de concevoir la possibilité d'une relation causale entre un fait psychique et un fait cérébral.

L'*Idéalisme* est dominé par une conception toute morale, celle de valeur. Le matérialiste est préoccupé avant tout de rendre l'univers intelligible pour la pensée, l'idéaliste veut lui conserver une valeur morale que l'évidence semble dénier à la nature brute. L'idéaliste, au lieu de partir du monde objectif, de la matière qu'il méprise, part de sa pensée à laquelle il attribue une valeur absolue et s'efforce d'y réduire le matériel.

Il y a trois formes principales de l'Idéalisme : 1° l'*Idéalisme objectif*, dans lequel la Réalité se compose d'idées objectivées, hypostasiées, ou tout au moins d'êtres spirituels identiques à notre âme, de monades comme celles de Leibniz ; 2° l'*Idéalisme subjectif* dont Berkeley nous donne un exemple et qui consiste à réduire le monde à n'être que l'ensemble des représentations du sujet pensant, et enfin 3° l'*Idéalisme transcendental* qui combine avec des sensations causées par l'action sur l'esprit de Choses en soi inconnaissables des formes ou lois *a priori* qui ont leur source dans l'activité du sujet pensant.

D'après la définition que nous avons donnée tout à l'heure du *Réalisme*, il peut y avoir un *Réalisme dualiste* et un *Réalisme moniste*. Le *Réalisme dualiste* admet deux substances existant en même titre : la substance étendue et la substance pensante. C'est le système de Descartes. Le *Réalisme moniste* au contraire ne reconnaît qu'une seule substance à laquelle il suspend l'étendue et la pensée. Tel est par exemple le système de Spinoza, qui fait de la pensée et de l'étendue les attributs d'une substance transcendante, indéterminée et indéterminable en elle-même. Tel est aussi, dans la philosophie du XIXe siècle, le système de Herbart, qui fait consister l'Être dans des Réalités (*Reale*) dont le choc donne naissance à des sensations et même à des représentations de l'étendue, mais qui ne sont elles-mêmes ni esprit ni corps. Enfin on peut encore donner le nom de *Réalisme moniste* à la métaphysique de Schopenhauer, car le *Wille* infini qui dans la conscience se manifeste par la représentation et par ce que nous appelons Volonté, est en lui-même quelque chose d'indéfini à quoi ne conviennent ni les caractères de la matière ni ceux de la pensée.

Nous avons vu que M. Wundt rejette franchement le Matérialisme. Entre le Réalisme et l'Idéalisme pur il préfère le Réalisme ; sa pensée est que l'avenir appartient au Réalisme moniste ; mais le Réalisme ne peut éviter d'incliner soit vers le Matérialisme soit vers l'Idéalisme, car, à moins de laisser l'Être dans l'indétermination absolue, il faut bien le concevoir plutôt sous la forme de la Matière, ou plutôt sous la forme de l'Esprit. Or, puisque le Matérialisme a définitivement échoué devant les objections de la Physiologie et de la Psychologie réunies, le Réalisme moniste devra prendre une couleur idéaliste.

C'est bien ce qu'avaient compris Fichte et Hegel, malheureusement

leur ignorance profonde des méthodes scientifiques, leur méconnaissance radicale des rapports qui doivent exister entre la philosophie et les sciences, condamnait leurs efforts à un échec inévitable. Ils ont trouvé néanmoins la véritable voie de la Métaphysique, mais il faut reprendre leur œuvre avec une méthode plus sûre et en s'appuyant sur les résultats des sciences. On sait que c'est la tâche que le professeur Wundt à entrepris de mener à bien dans sa remarquable Métaphysique.

Morale.

Il nous reste, pour terminer cette analyse, à étudier les directions de la Morale.

La Morale peut être *hétéronome* ou *autonome*, et la Morale autonome peut être transcendante ou immanente.

La *Morale hétéronome* cherche le principe de l'obligation en dehors du sujet, soit dans la volonté divine révélée (Morale religieuse), soit dans la volonté du législateur (Morale politique). La Morale autonome au contraire enseigne que l'âme doit chercher en elle-même la loi de son activité. Si le philosophe, pour fonder cette loi, admet une sorte de commerce de l'âme avec le suprasensible, avec un monde d'idées par exemple, la morale autonome sera transcendante, elle sera immanente si la conception du bien et du devoir est tirée d'une analyse des facultés de l'âme humaine et d'une étude des conditions de son développement.

La *Morale hétéronome* n'est pas une morale philosophique, parce qu'elle renonce à donner une explication de la nature du bien. Dire le bien est ce que Dieu veut, ce que la loi ordonne, ce n'est pas faire une théorie du bien. Une morale philosophique ne peut être qu'autonome. Quelles sont donc les formes que peuvent prendre la Morale transcendante et la Morale immanente? La Morale transcendante peut être *intellectualiste* ou *volontariste*. Intellectualiste elle subordonne la Volonté à l'Intelligence et considère les normes de la conduite comme des vérités absolues qui descendent du monde suprasensible pour éclairer la conscience humaine. La vertu est alors une véritable science, comme le voulaient Socrate et Platon. La *Morale Volontariste* affranchit la Volonté de l'intelligence, mais alors elle fait de la Volonté sinon de l'Entendement un pouvoir transcendant qui, s'élevant au-dessus du monde phénoménal, objet de l'entendement, découvre dans le suprasensible une loi à tout jamais inintelligible pour la pensée théorique.

Cette conception a quelque chose de mystique, car si elle est vraie il faut agir sans comprendre, sans se faire aucune notion nette de la nature de cette volonté affranchie à la fois du sentiment et de l'idée, ni du rapport de cette volonté avec le phénomène où elle se manifeste par des actes.

On comprendra donc que M. Wundt, pénétré des méthodes de la science, montre peu de sympathie pour cette morale et qu'il rejette même toute transcendance. Puisque la Philosophie prend son point de départ dans les sciences, c'est de la science empirique de l'âme humaine que la Morale doit partir. La vérité doit donc se trouver dans les systèmes de la Morale immanente. Mais ces systèmes sont nombreux et il importe de les classer.

La *Morale Immanente* a d'abord été toute subjective, elle cherchait alors quelles les sont facultés mentales dont l'activité peut donner à l'homme la joie la plus durable et la plus pure (*Éthique* d'Aristote). Dans la philosophie moderne elle a pris un caractère plus objectif en ce sens qu'elle tend plutôt à déterminer les biens objectifs extérieurs qui peuvent être élevés à la dignité de fins morales. L'activité humaine s'exerce en dehors plutôt qu'en dedans; elle cherche à dominer la nature et à l'approprier aux fins de l'homme. Si le but poursuivi est le bien de l'individu la Morale de l'Immanence sera dite *individualiste* (Morale de Hobbes, de Bentham); si c'est au contraire le bien de la communauté, elle sera dite *universaliste* (Spencer). La *Morale Universaliste* a toujours un caractère évolutionniste parce qu'elle considère la Société comme un tout en voie de formation et susceptible de faire sans cesse de nouveaux progrès. Ce système a d'abord un caractère purement utilitaire, comme la morale individualiste, mais il peut perdre petit à petit ce caractère, car il peut mesurer la valeur des biens moraux non à la somme de bien être qu'ils procurent aux individus, mais au pouvoir qu'il ont de contribuer au perfectionnement et à l'achèvement de l'humanité. M. Wundt semble donc bien admettre que le bonheur que peuvent goûter les individus n'est pas la véritable fin de l'activité humaine; la vertu semble consister à vouloir certaines fins, comme la science, l'art, pour elles-mêmes. La moralité perd ainsi complètement le caractère de subjectivité qu'elle avait conservé même chez Mill et Spencer, les fins morales sont extérieures à l'individu et même aux collections d'individus, elles sont objectives : la joie dans cette conception ne serait plus que le signe subjectif d'une volonté orientée vers ses fins véritables, elle s'ajouterait à l'acte moral sans en être la fin, *non finis sed accessio*. Le système qui pour M. Wundt représente la dernière forme du développement de la philosophie morale, et qui est le système de l'avenir, est un *Évolutionnisme objectif*.

Le livre de M. Wundt se termine sur ces indications : l'élève maintenant préparé, introduit dans le domaine philosophique, peut aborder l'étude systématique des différents problèmes.

On lira, pensons nous, avec intérêt ce livre si clairement divisé et si nettement développé, non pas qu'il puisse ajouter beaucoup à ce que, par tant d'œuvres magistrales nous savons déjà de la doctrine du célèbre professeur de Leipzig; mais il est quelquefois presque aussi intéressant de voir comment un philosophe pose les problèmes que

d'apprendre comment il les résout. Quelquefois une classification des questions et des théories, un programme est un système ébauché. Peut-être pourrions nous ajouter, en nous plaçant à un point de vue un peu différent, que ce livre contient un enseignement tout pratique, pédagogique même. Ne serait-il pas bon quelquefois, avant de philosopher dogmatiquement avec nos élèves, de les préparer à philosopher; avant de résoudre les problèmes, de leur montrer qu'il y a des problèmes, et de définir ces problèmes? En un mot puisque l'imitation est la loi par excellence du progrès, n'y aurait-il pas quelque chose à imiter dans ces cours d'Introduction à la Philosophie? Bornons-nous à cette simple indication. A chacun de répondre suivant son expérience et son tempérament à ces questions.

H. LACHELIER.

H. Lagrésille. — LE FONCTIONNISME UNIVERSEL : ESSAI DE SYNTHÈSE PHILOSOPHIQUE. 1re partie : *Monde sensible.* 1 vol. in-8° de 580 p. Paris, Fischbacher.

Cet ouvrage, qui doit être suivi d'une seconde partie sur le monde de l'esprit, et d'une troisième sur le monde moral, présente une somme de travail considérable. Il présente aussi une somme de connaissances plus étendues que solides; et enfin des résultats qui ne sont en rapport, croyons-nous, ni avec ce travail, ni même avec les connaissances sur lesquelles ils s'appuient. Il faut dire d'ailleurs que dans l'état actuel des sciences un essai de synthèse philosophique universelle défie les forces humaines les plus robustes. On peut admirer le courage de qui l'entreprend, mais on est à peu près sûr que les conclusions apporteront plus d'étonnement que d'admiration; on doit autant qu'il est possible, si l'on est sincère, mettre en garde les bons esprits contre de telles entreprises, et prévenir les tentatives ultérieures.

Il est à remarquer, en effet, que les esprits les plus compréhensifs les plus vraiment intelligents se sont défiés, depuis Kant (sauf Hegel), des vastes constructions systématiques, et Kant lui-même n'a jamais essayé de nous donner une synthèse universelle. Fonder quelque principe, procéder à une critique générale des connaissances établies ou prétendues telles, apporter une pierre au monument d'ensemble, ou donner une direction, des vues générales sur un plan définitif, voilà ce que les plus grands penseurs du XIXe siècle se sont bornés à essayer. Leur modestie, leurs restrictions avouées, la délimitation de leurs efforts devraient donner à réfléchir aux autres.

Ajoutons que l'exposition de l'auteur est le plus souvent confuse, bizarre, embarrassée, que sa phrase laisse à peine deviner ce qu'il veut dire, que son plan n'indique pas nettement où il en veut venir, et on sentira la stérilité presque complète de tant d'efforts. Lisons les premières lignes de l'ouvrage : « Ce qui caractérise la métaphysique, ce

qui fait d'elle, malgré tout, le sommet de la science, ce n'est point seulement que son effort tente la science dernière et une de toute nature d'êtres, c'est à la vérité, qu'ayant une base, qui dépasse ou précède toute expérience, cette base même est celle grâce à laquelle l'expérience devient possible. Cette base unique, si importante, devrait, comme on dit, vous crever les yeux, tellement elle se trouve à notre portée, si, nous en servant d'une façon constante, nous n'oubliions par cela seul de la remarquer. L'esprit la contient, implicite, en lui elle constitue au juste la connaissance préalable qui confère le pouvoir de se représenter l'objet. C'est en un mot, chez toute personne raisonnable, une intuition constitutive, l'*intuition constitutive de la raison qu'elle a.* Sans doute nous y verrons un reflet de la raison universelle, principe de l'acte pur. Mais, pour l'instant, quelle est la donnée positive qui la forme? Voilà le fait à saisir ici, à voir dedans nous. Cette intuition primordiale peut s'appeler identiquement la *connaissance de l'agir.* L'identité de l'intuition constitutive de notre raison avec la connaissance de l'acte, autrement dit *avec l'intelligence de l'activité,* se constate en nous plutôt qu'elle ne se démontre vraiment... Je commence donc par vous faire remarquer, messieurs, si simple que cela paraisse, qu'il n'y a que cette connaissance, permissive et propulsive en quelque sorte, qui rende possible à l'être libre plus qu'une réaction involontaire, un acte réel, un acte volontaire initial de l'esprit, dans sa complète acception, pouvoir contingent, force primitive, effort spontané », etc.

Si l'auteur a voulu dire que la connaissance est conditionnée par nos besoins pratiques et évolue grâce à eux, il l'eût pu faire d'une manière plus simple, et sans le rattacher au Cogito de Descartes ou à la notion aristotélicienne de l'acte, comme il le fait quelques lignes après : car ces deux formules n'ont aucun rapport avec ce fait élémentaire. S'il a voulu dire autre chose, s'il a voulu poser un principe métaphysique et non plus un fait élémentaire d'observation, ce principe n'est alors en rien justifié, et on est tenté de renouveler à propos de cette prétendue intuition la critique ironique de Hume à l'égard de l'intuition du moi substantiel et métaphysique.

Le point de vue primordial étant ainsi défini par son auteur, essayons de prendre une idée de la méthode qu'il va suivre. « Notre méthode se précise suivant un système : considérer le monde comme caractérisé rien que par des fonctions intelligibles. Je vous signalerai maintenant les aptitudes et les principes d'un point de vue, qui restera le thème dominant de toute cette métaphysique. Je vous définirai maintenant la conception méthodique d'un fonctionnisme, en la distinguant d'autres conceptions philosophiques, telles que le mécanisme, l'organisme, le déterminisme, le dualisme. »

On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, le vague des idées de l'auteur concernant les systèmes autres que le sien. Mais le sien lui-même sera-t-il présenté d'une façon plus précise ? Cherchons ce qu'il entend

par fonctions et fonctionnisme : « Il y a une subordination de la vie à tous les degrés : les choses sont subordonnées à l'esprit, le mouvement à l'intelligence, comme les moyens à la fin. Cette subordination s'établit par des *idées efficaces, arrivées à la vie en y jouant un rôle*, devenues en un mot, des fonctions ; les fonctions supérieures de l'être légissent et régissent ses fonctions inférieures, chaque être naturel en tendant à réaliser par un effort l'idée de son type, remplit une fonction prévue dans l'univers, quelque petit qu'il soit, ver de terre, microbe ou moins encore. » Il serait difficile de trouver quelque chose de plus obscur et de plus inconsistant. Et le malheur, c'est que les 600 pages qui suivent ne nous éclaireront pas beaucoup plus, et ne traiteront pas d'une façon plus nette les problèmes particuliers qui y seront envisagés : « matière et atome ; représentation de morale impondérable, atomistique de l'éther, les éthériques et les vibricules, représentation du monde chimique, atomistique chimique ou moleculogénie ; genèse des corps pondérables ou microgénie ; notions sur les formes générales de la matière ou morphogénie générale (matières gazeuse ou moléculaire, liquide ou microbulaire, solide ou cristallisée) ». Une terminologie spéciale, dont le plus souvent le besoin ne se fait nullement sentir, les choses pouvant être présentées d'une façon beaucoup plus simple, car en général elles ne sont pas d'une extrême originalité, ne contribue pas peu à ajouter à l'obscurité et même à l'inintelligibilité de nombreuses pages.

Après avoir esquissé le plan de la science universelle telle qu'il la conçoit, et avoir dans la deuxième partie dont nous venons d'indiquer les principaux éléments traité de la constitution de la matière, l'auteur, dans les trois livres qui suivent, expose la genèse de l'Univers grâce à la composition du mouvement dans les systèmes matériels. C'est d'abord le développement du monde inorganique : « la synthèse des diverses énergies par le mouvement, les mouvements généraux de l'éther, les mouvements dans les éléments spécifiques et pondérables, la radio-activité et la chaleur, la lumière, l'électricité, les mouvements chimiques. » C'est ensuite l'évolution du monde organisé, « évolution à caractère intelligent, l'organisation de la cellule vivante et des nerfs, la définition de la nervicité, la genèse des systèmes pluricellulaires, et l'étude de la nervicité dans les systèmes nerveux et musculaires » ; ces chapitres sont suivis de « vues générales sur la biologie, d'une esquisse de paléontologie, d'une spéculation d'anthropologie ». On arrive enfin (pourquoi à cette place ?) au monde cosmique : « évolution de l'étoile du soleil, des planètes et de la terre, des nébuleuses et des mondes supérieurs (la nébuleuse étant un système de soleils et un système se hiérarchisant en systèmes archistellaires, constellaires, enfin en nébuleuses comme la voie lactée). Il y a une nature intelligible, une loi « transcendante » qui dirige par l'idée toute l'évolution, tout le fonctionnisme (astrobiologie !). Et nous sommes conduits ainsi à « un tableau synthétique des principaux types de systèmes naturels composant le

cosmos, classés dans leurs plans et en ordre de grandeur », depuis le plan de l'éther (atome primordial ou éthérique), jusqu'au douzième plan ou idée absolue : l'Être qui contient tous les systèmes en faisant par les plans élémentaires chimiques, préorganiques, organiques, les plantes, les animaux, l'homme, la planète, l'étoile, les systèmes constellaires, superstellaires (nébuleuses) et l'archigénèse ou système organique des nébuleuses.

Cet ouvrage montre assez bien ce qu'il importe de ne pas faire, en matière de spéculations philosophiques. Il grossit remarquablement les défauts inhérents à ces vastes synthèses où le vague des formules tend à dissimuler la pauvreté et l'inconsistance du fond. Il montre une fois de plus que, qui trop embrasse, mal étreint.

ABEL REY.

II. — Théorie de la connaissance.

A. Castelein, S. J. — LOGIQUE. Bruxelles, Oscar Schepens et Cie, 548 p.

L'auteur déclare dans l'avant-propos de son ouvrage qu'il s'est inspiré surtout des principes de la philosophie scolastique, « car, dit-il, ce n'est ni à Descartes, ni à Kant, ni au XIXe siècle que les vrais principes et les saines doctrines de la philosophie prennent date ». La méthode suivie par le Père Castelein présente bien en effet un caractère scolastique: il procède par définitions, thèses, propositions; les arguments par lesquels il démontre ces propositions, les objections qu'il prévoit les réponses à ces objections sont mis en forme syllogistique. Quant à la doctrine même, elle n'est pas purement scolastique, mais l'inspiration péripatéticienne s'y fait partout sentir. La méthodologie toutefois présente un caractère plus moderne que le reste de l'ouvrage et prouve de la part de l'auteur une intelligence très nette de l'objet et des méthodes des sciences.

Voici le plan général du livre :

Introduction générale à l'étude de la philosophie.

1re Partie : Logique formelle (de l'idée, du jugement, du raisonnement, déductif et inductif, de l'erreur).

2e Partie : Critériologie. C'est une théorie de la certitude.

3e Partie : Méthodologie. Théorie des méthodes dans les sciences de la nature et dans les sciences morales.

Ne pouvant analyser dans le détail l'ouvrage entier, nous choisirons, pour les exposer avec quelques détails, les parties qui nous semblent les plus propres à donner une idée de la doctrine de l'auteur : la Syllogistique, la Théorie du critérium de la vérité, la Théorie de la méthode historique.

Syllogistique. — Ce n'est pas dans cette partie du livre que l'inspi-

ration péripatéticienne se manifeste le plus clairement. Le Père Castelein nous semble même s'éloigner parfois beaucoup d'Aristote, non seulement parce qu'il se place exclusivement au point de vue de l'extension des idées, mais surtout parce qu'il supprime totalement les figures du syllogisme. Le syllogisme, suivant lui, repose sur les principes de l'inclusion et de l'exclusion qu'il ramène aux principes d'identité et de contradiction, réduction contestable, car inclusion n'équivaut pas par exemple à identité ni exclusion à contradiction. Ces principes étant admis, deux types de syllogisme sont possibles : un syllogisme affirmatif, c'est-à-dire à conclusion affirmative et un syllogisme négatif, c'est-à-dire à conclusion négative. Considérons le 1er type, la conclusion affirme que le petit extrême *e* est contenu dans le grand E, or il n'y a que deux manières d'arriver à une telle conclusion.

1re Si le moyen terme est contenu dans E et contient *e*.

2e Si le moyen est contenu à la fois dans E et dans *e*.

Il y aurait ainsi deux modes du syllogisme affirmatif, l'un dans lequel la conclusion peut être universelle ou particulière, l'autre dans lequel elle est toujours particulière.

2e type. La conclusion négative affirme que *e* est exclu de E : il faut, pour obtenir une pareille conclusion, que l'idée moyenne M contienne un extrême et soit exclue de l'autre. Ou bien encore que M dans la proposition affirmative soit contenu dans un extrême et exclu de l'autre dans la proposition négative, mais dans ce cas la conclusion sera negative et particulière. En somme, aux deux modes du syllogisme affirmatif correspondent deux modes du syllogisme négatif.

Cette théorie séduit au premier abord par sa simplicité ; on éprouve quelque soulagement à se croire débarrassé des modes scolastiques ; mais si l'on y réfléchit on ne peut empêcher de se demander si les 19 ou plutôt les 14 modes des 3 figures d'Aristote, qui, en fait, existent et concluent, peuvent s'encadrer dans les 4 types admis par le P. Castelein. Comment l'auteur conçoit-il cette réduction de 14 modes à 4. Quoi qu'il ne nous le dise pas, on peut, semble-t-il, répondre de la manière suivante : D'abord le P. Castelein ne s'occupe pas de la quantité universelle ou particulière des prémisses ; ainsi *Darii* pour lui se confond avec *Barbara* parce que dans *Darii* comme dans *Barbara* le moyen est contenu dans le grand extrême et contient le petit, peu importe qu'il ne le contienne que partiellement. C'est pour la même raison que *Darapti*, *Datisi* et *Disamis* se confondent en un seul type affirmatif à conclusion particulière, il n'y a pas à se préoccuper de savoir si le moyen est contenu totalement ou partiellement dans chacun des deux extrêmes. Pour la même raison encore *Felapton*, *Ferison* et *Bocardo* deviennent un syllogisme unique, le négatif à conclusion particulière. D'autre part, quand le P. Castelein donne comme formule du syllogisme négatif : le moyen contient un extrême et est exclu de l'autre, il ne s'inquiète pas de savoir si l'extrême contenu dans le moyen est le petit ou le grand, ni même si, dans la prémisse négative, c'est

l'extrême qui est exclu du moyen ou le moyen de l'extrême. De cette façon *Celarent*, *Cesare*, *Camestres* deviennent équivalents. A toutes ces conditions il devient possible de réduire à 4 les 14 modes aristotéliciens : le 1er type affimatif de l'auteur réunit *Barbara* et *Darii*, le second *Darapti*, *Datisi* et *Disamis*; c'est-à-dire les 3 modes affirmatifs de la 3e figure. Le 1er type négatif ramène à une même formule, *Celarent*, *Cesare*, *Camestres*, *Ferio*, *Festino* et *Baroco*. Enfin le 2e type négatif contient les 3 modes négatifs de la 3e figure, *Felapton*, *Ferison* et *Bocardo*. La classification que propose le père Castelein n'est donc pas impossible au prix que nous avons indiqué, mais toute la question est de savoir si en remplaçant les figures d'Aristote par ses deux types affirmatif et négatif, l'auteur n'a pas remplacé une classification naturelle par une classification artificielle; ce qui légitime la distinction des figures classiques, c'est que chacune d'elle repose sur un axiome différent dont chaque mode se déduit et représente une manière distincte de raisonner; c'est ce qui a été bien démontré dans ce XIXe siècle dont la philosophie est si méprisée par l'auteur; tandis que le fait que la conclusion est affirmative ou négative a en lui-même peu d'importance.

Critériologie. — Après avoir établi, ou plutôt affirmé l'existence de la vérité : « équation entre la pensée et son objet » après avoir défini l'erreur : « désaccord positif entre les jugements et leur objet », après avoir réfuté le scepticisme en mettant le sceptique qui affirme son doute en contradiction avec lui-même, l'auteur se demande quel est le critérium définitif de la certitude : Ce n'est ni le consentement, ni un instinct spécial, ni la conscience, c'est l'évidence objective. L'évidence objective ne doit pas être confondue avec la clarté et la distinction des idées qui est une évidence subjective. L'évidence objective c'est la vérité elle-même conçue comme extérieure à la pensée, c'est l'être des choses se manifestant à la raison, tandis que l'évidence subjective de Descartes ne saurait nous garantir la valeur des vérités qui nous semblent évidentes. Cette distinction est importante et marque bien le caractère scolastique, précartésien de la doctrine. Au lieu de partir de la pensée pour atteindre l'être, ce que fait ou essaye de faire la philosophie depuis Descartes, le P. Castelein semble le placer d'emblée dans les choses elles-mêmes. La vérité c'est la forme aristotélicienne présente dans ces choses, et qui dans notre raison se détache de la matière. La raison connaît donc les choses elles-mêmes et non pas seulement les idées des choses, idées dont on n'arrive jamais à établir sûrement la valeur objective. C'est la doctrine d'Aristote et de Saint-Thomas, doctrine profonde d'ailleurs, qui fait résider la raison dans les choses mêmes, et confond notre pensée avec la nature. Si la vérité est dans les choses, le problème de la connaissance se réduit aux termes suivants : comment isoler, dégager cette vérité? Le problème paraît simple au P. Castelein. L'abstraction isole les caractères essentiels, en les séparant des caractères

accidentels, et cette opération ne contient aucun germe d'erreur, car l'abstraction ne peut introduire dans nos intuitions aucun élément nouveau, ni non plus en supprimer aucun, l'abstraction qui donne à nos idées leur valeur universelle ne peut donc en altérer l'objectivité. C'est ainsi que placé devant l'image, l'intuition sensible de l'objet l'*intellectus agens* fait jaillir la forme dans l'*intellectus possibilis* (*potentia intelligendi*) où elle se trouvait en puissance.

Cette conception de la Raison et du Critérium de la certitude une fois établie, l'auteur passe à la réfutation des fausses doctrines : *Nominalisme*, *Conceptualisme*, *Réalisme excessif*, *Innéisme* de Descartes, *Platonisme*, *Ontologisme* de Malebranche, enfin *Kantisme*; le P. Castelein nous semble avoir été moins bien inspiré dans cette critique, notamment dans la critique de Kant. L'énumération de ces sept systèmes d'abord n'est pas absolument cohérente, car à partir de Descartes, le problème de la connaissance ne se pose plus comme au moyen âge. Kant particulièrement ne se demande pas ce que valent nos idées générales des espèces et genres, mais quelle peut être la valeur objective des lois par lesquelles nous pensons les phénomènes. L'exposé du système de Kant est d'ailleurs bien vague et même bien peu exact. On ne peut vraiment pas, en exposant Kant, assimiler et confondre sous le même nom de *Catégories* les formes de l'intuition, les catégories proprement dites et enfin les idées de la Raison. Enfin c'est mal comprendre Kant que de dire que l'Entendement, après avoir uni dans les jugements synthétiques *a priori* le sujet et l'attribut, se sert de ces jugements « pour former les principes généraux des sciences qui sont le principe de Causalité, de Substantialité, de Contradiction, le principe de l'Absolu et du Conditionnel, les axiomes mathématiques, les lois logiques ». C'est là confondre des choses tout à fait différentes : le principe de Contradiction n'a rien à voir avec les jugements synthétiques *a priori*, les idées de l'Absolu et du Conditionnel ne sont ni des catégories ni des principes que l'on puisse dégager d'aucun jugement synthétique. Kant croit qu'il est impossible de rien affirmer de l'absolu dans des jugements synthétiques *a priori*. Quant à la réfutation du Kantisme, elle montre une véritable méconnaissance de ce qui fait l'originalité du Kantisme. On en jugera par les lignes suivantes : « Kant, dit le P. Castelein, réduit à une illusion subjective le principe de Contradiction auquel se *réduisent* tous les autres principes et toutes les vérités ». Mais l'originalité de Kant consiste justement à avoir radicalement distingué du principe de Contradiction et les Formes de l'Intuition et les Catégories de l'Entendement et d'avoir fondé sur ces formes et catégories la valeur objective des vérités scientifiques. L'auteur ajoute : « le système est une contradiction perpétuelle, car Kant réduisant à un pur *subjectivisme* tous les principes de logique, ne fait que s'en servir dans ses longs raisonnements ». Mais Kant a voulu au contraire établir la valeur objective des principes des sciences distingués du principe logique de Contradiction, et il n'a jamais eu de

doute sur la valeur du principe de Contradiction, comme principe réglant l'accord de nos idées entre elles. Ce que ne paraît pas comprendre l'auteur, c'est ce monde objectif des phénomènes interposés entre le monde des états subjectifs et le monde des Choses en soi.

Méthodologie. — La 3e partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude des méthodes des sciences, des sciences morales et sociales en particulier. Une trentaine de pages seulement sont consacrées aux sciences de la Nature; il n'est pas question des mathématiques. En revanche, 150 pages roulent sur la méthode des sciences morales. Cette partie de l'ouvrage est relativement plus moderne que les autres, elle est rendue intéressante par l'abondance et la variété des exemples, quoique l'auteur, préoccupé d'apologétique, ait une tendance à choisir les exemples dans l'histoire religieuse.

La méthode historique comprend : la vérification, l'appréciation et l'interprétation des faits. Les canons de la critique historique sont expliqués par des exemples intéressants, par exemple la critique faite par Tacite lui-même de la légende qui s'était formée au sujet de la mort de Drusus, fils de Tibère ; la critique de l'histoire d'Aristée; la critique de la valeur des récits des évangiles ; enfin la critique des textes relatifs à la condamnation du pape Honorius.

Une fois les faits établis par la critique, il faut s'attacher à distinguer au milieu des faits individuels, accidentels, certains faits culminants caractéristiques. Ainsi le sort des 63 présidents de la Convention (18 guillotinés, 3 suicidés, 8 déportés, 6 condamnés à la prison perpétuelle, 4 morts fou, 22 mis hors de loi) peut caractériser, dit l'auteur le régime de la Convention. Pour caractériser un état social, il faut bien déterminer les facteurs principaux de la civilisation qui sont : la religion, les institutions charitables, les mœurs domestiques, l'état de l'instruction publique, les relations des classes de la société, l'état des forces défensives du pays.

Appréciation des faits. Quels sont, se demande l'auteur, les principes d'après lesquels l'historien portera sur les hommes et les événements un jugement appréciant leur valeur morale ? Répondons par des exemples : pour juger un grand souverain, on cherchera quelle est sa valeur morale, quelle a été l'élévation et la modération de ses desseins, sa sagesse, sa prévoyance, sa constance dans l'exécution. Pour juger une époque on cherchera quel a été pendant cette époque le progrès intellectuel, moral, matériel, etc. Idées justes sans doute, mais ces considérations sont de plus en plus étrangères à la méthode scientifique de l'histoire.

Pour ce qui est de l'explication des faits, M. Castelein distingue une double induction.

L'induction psychologique et l'induction proprement historique. La première consiste dans la recherche des causes psychologiques et aussi morales des événements; elle étend les conclusions de l'analyse faite sur un petit nombre d'hommes à tout un peuple. Ainsi la frugalité

qui rend l'individu plus robuste et plus viril rend de même un peuple plus robuste et plus viril. L'induction historique est la recherche méthodique des causes plus particulièrement historiques, par exemple une législation, un gouvernement, l'extension d'une religion. Mais ces causes sont toujours, au fond, semble-t-il, des causes phychologiques, et la différence qui existe entre les deux méthodes consiste surtout dans la précision des procédés qui constituent la seconde. L'induction historique discute, par l'emploi des procédés de Mill, les hypothèses que l'on peut faire sur la cause d'un événement ou d'une série d'événements. Ainsi le P. Castelein s'efforce de prouver par les méthodes de *concordance*, de *différence*, des *variations concomitantes*, que la puissance sociale des convictions religieuses est la vraie cause de la grandeur et de la décadence des peuples.

De l'examen des méthodes de l'histoire le P. Castelein passe à l'étude des méthodes des sciences sociales. Comment définir d'abord les faits sociaux? Comment les constater, les classer, les expliquer et enfin les apprécier? Cette dernière partie contient encore beaucoup de remarques intéressantes et l'auteur fait preuve de connaissances très précises et très modernes surtout en économie politique.

Mais nous en avons assez dit pour donner aux lecteurs de la *Revue* une idée de l'objet et de l'esprit général de l'œuvre du savant Père Jésuite : œuvre au demeurant, intéressante et curieuse, où se trouvent combinés l'esprit des sciences modernes et l'inspiration scolastique. Cette dernière inspiration domine dans les deux premières parties, dans la seconde surtout, et nous avons même fait remarquer que l'auteur attachait vraiment trop peu d'importance aux œuvres capitales de la Philosophie post-cartésienne. En revanche, la troisième partie, où l'auteur montre une véritable compétence comme historien et économiste, contient plus d'un enseignement utile.

H. LACHELIER.

Dr. Kurt Geissler. — DIE GRUNDSÆTZE UND DAS WESEN DES UNENDLICHEN IN DER MATHEMATIK UND PHILOSOPHIE. 1 vol. gr. in 8°, VIII-417 p. Leipzig, Teubner, 1902.

Ce gros volume est singulièrement composé : la plus grande partie (p. 1-297) est formée d'une suite de courts articles détachés, dont chacun expose et discute un cas particulier de l'infini mathématique. Puis, après un *Historique* rapide et superficiel (p. 297-335), vient une autre suite de paragraphes consacrés à l'exposé de la doctrine philosophique de l'auteur, parmi lesquels s'intercalent, sans raison apparente, deux dialogues, l'un avec un jeune homme, l'autre avec un psychologue. Il est assez difficile d'analyser un ouvrage aussi décousu : non seulement l'interprétation philosophique est constamment mêlée et liée

(3e article) à l'exposition mathématique, mais celle-ci n'offre aucun ordre, aucune liaison, et presque aucun progrès. On n'y distingue ni l'infini de grandeur de l'infini de petitesse, ni l'infini arithmétique et analytique de l'infini géométrique; on y chercherait en vain un exposé cohérent et suivi, soit des principes du Calcul infinitésimal, soit de la méthode des limites, soit de la théorie des nombres irrationnels. L'auteur jette d'emblée son lecteur dans les difficultés du point à l'infini (en Géométrie analytique); puis dans les paradoxes relatifs au partage du plan en bandes parallèles et en secteurs angulaires indéfinis; il passe ensuite sans transition aux triangles ayant un angle ou deux infiniment petits, à la tangente de 90°, à la sommation des séries convergentes, à la définition de la tangente d'une courbe, à la rectification du cercle, à la quadrature de la surface sphérique, aux questions de maximum et de minimum, à l'étude du mouvement uniformément accéléré (chute des corps), pour revenir encore aux questions de courbure et de contact. L'*Historique* n'est qu'une suite de citations de seconde main, présentées sans ordre et sans commentaire. Dans les 6 pages consacrées à Georg Cantor, dont les travaux ont renouvelé la face du problème, on ne trouve pas un mot sur la théorie des ensembles, qui est l'origine et le fondement de la théorie des nombres transfinis. L'auteur ne tient aucun compte ni de l'une ni de l'autre, et croit les avoir suffisamment critiquées en posant une question qui prouve qu'il ne les a pas comprises. Enfin il mêle à sa solution philosophique la question de l'immortalité de l'âme, et des considérations relatives à la chose en soi, au moi absolu, au libre arbitre, etc., qui ne contribuent certes pas à l'éclaircir et à la simplifier.

Essayons néanmoins de dégager de ce fatras la doctrine de l'auteur. Elle peut se résumer en quelques propositions que voici. L'esprit a la faculté d'*affecter* les grandeurs mathématiques de divers ordres de grandeur entre lesquels il n'y a « ni saut ni continuité »; parmi ces ordres de grandeur, le fini est celui qui est *représentable* par les sens, il est caractérisé par le fait que le produit de deux grandeurs de cet ordre est une grandeur du même ordre; les divers ordres d'infini sont *supra-sensibles* (*übersinnlich-vorstellbar*), et les divers ordres d'infiniment petits sont *infra-sensibles*. Dans chaque ordre de grandeur, les rapports sont finis et déterminés; le même rapport peut donc être représenté dans n'importe quel ordre de grandeur; de même, une figure géométrique peut être finie, infinie ou infiniment petite, suivant l'*affectation de grandeur* (*Weitenbehaftung*) qu'elle reçoit. En particulier, l'unité mathématique, et par suite tous les nombres, peuvent être affectés à volonté du fini ou de l'infini; et c'est ainsi que l'auteur conçoit les nombres infinis. Les divers ordres de grandeur étant littéralement incomparables, chacun d'eux est négligeable (dans une somme) par rapport aux ordres supérieurs. Ainsi, si à un segment OX de longueur x on ajoute un segment infiniment petit dx, on ne change pas sa grandeur; il y a donc, au bout du segment OX, une marge

d'indétermination que l'auteur appelle *domaine terminal* ou *domaine-limite* (p. 196).

C'est au moyen de cette théorie des *affectations de grandeur* que l'auteur se flatte de résoudre toutes les difficultés et les prétendues contradictions de l'infini. Un segment infiniment petit d'une courbe « peut » être droit : on peut donc définir la tangente comme la droite qui a en commun avec la courbe un segment infiniment petit (du 1er ordre). Par suite, la tangente a en commun avec la courbe une infinité de points (infiniment voisins), et, dans le cercle, elle est perpendiculaire à une infinité de rayons. Tout cela n'a de valeur que pour une *affectation de grandeur* particulière, c'est-à-dire quand on ne considère que les infiniment petits du premier ordre et qu'on néglige ceux des ordres supérieurs. Ainsi la tangente n'existe que relativement à une certaine *affectation de grandeur* : car le segment de courbe infiniment petit (du 1er ordre) n'est droit que pour cet ordre de grandeur ; il redevient courbe quand on tient compte des infiniment petits du 2e ordre[1]. Il en est de même de la notion du *continu* : une grandeur est dite *continue*, quand elle est affectée de tous les ordres de grandeur (d'infiniment petits). En général, les théorèmes de géométrie ne sont valables que dans un même ordre de grandeurs, mais non dans les figures à *affectation mixte*. Par exemple, le théorème de Pythagore ne vaut plus pour un triangle dont un angle, et par suite un côté, est infiniment petit : un tel triangle devient isoscèle, et a par suite deux angles droits (adjacents au côté infiniment petit[2] (p. 30). De même, si l'on considère 3 points infiniment voisins, A, B, C, sur une courbe ordinaire, la ligne brisée ABC, où les directions AB, BC, font un angle infiniment petit, est *droite* par rapport aux grandeurs finies et infiniment petites du 1er ordre, et *brisée* par rapport aux infiniment petits du 2e ordre (attendu que la hauteur BD du triangle ABC est un infiniment petit du 2e ordre (p. 108). Cela n'empêche pas l'auteur de déterminer le centre de courbure de la courbe par l'intersection des perpendiculaires élevées au milieu des cordes infiniment petites AB, BC. Tel est le genre de considérations qu'il applique à tous les cas particuliers étudiés dans son livre.

On ne peut pas porter deux jugements sur une telle théorie : elle est radicalement et *scientifiquement fausse*, et il est bien regrettable qu'elle soit formulée dans un ouvrage de philosophie, car elle est propre à entretenir et à propager chez les philosophes des erreurs et des contresens déjà trop répandus. Sans doute, l'auteur n'ignore pas les mathématiques, il fait même preuve d'une certaine érudition qui

1. L'auteur dit (p. 113) qu'on ne peut concevoir la tangente sans opposer l'infiniment petit du contact à la grandeur finie du rayon. C'est là une erreur : la cycloïde a à son extrémité un rayon nul, néanmoins elle a une tangente parfaitement déterminée en ce point.

2. C'est là une erreur : un tel triangle peut avoir un angle obtus et un angle aigu (qui, à la limite, deviennent supplémentaires).

pourra faire illusion aux profanes; mais ce qui est sûr, c'est qu'il ne les comprend pas. L'erreur initiale et capitale qui ruine tout son ouvrage consiste à admettre les infiniment petits comme des ordres de grandeur existant en dehors des grandeurs finies, c'est-à-dire à considérer les infiniment petits comme des états de grandeur réels et fixes. Or c'est là une erreur qui n'est plus permise, même à un novice en mathématiques; *un infiniment petit est une grandeur finie* VARIABLE *qui tend vers zéro* (et qui peut devenir nulle, en dépit du préjugé encore régnant chez quelques philosophes mal renseignés, selon lequel une grandeur ne peut pas atteindre sa limite). L'auteur commet sans cesse cette faute, bien connue des apprentis mathématiciens, qui consiste à *réaliser* et à *fixer* des infiniment petits. Par exemple, il s'excuse de l'inexactitude inévitable des figures, où il est obligé de représenter des infiniment petits par des grandeurs finies (c'est-à-dire sensibles)[1]. Cela nous rappelle la boutade d'un de nos professeurs de mathématiques. Un étudiant était au tableau, et s'évertuait à dessiner à la craie un triangle de dimensions microscopiques, sous prétexte qu'il devait être infiniment petit. Le professeur effaça d'un coup de torchon le gribouillage illisible de l'étudiant, et traçant un triangle colossal qui occupait tout le tableau, s'écria : « Le voilà, votre triangle! Du moment que vous en ferez décroître les côtés, il sera infiniment petit! » C'était là une excellente leçon de mathématiques; malheureusement M. Geissler n'était pas là pour en profiter.

Par une conséquence curieuse, mais logique, M. Geissler voit l'infini partout, excepté là où il est véritablement. Il distingue (et avec raison) l'infiniment petit du zéro (et du point, en Géométrie); mais il confond l'infini avec l'infiniment grand, c'est-à-dire avec une grandeur *finie* qui croît indéfiniment, et par suite il méconnaît et nie le véritable infini. Il n'admet pas que tang 90° soit infinie : elle n'existe pas, selon lui; c'est tang $(90° - \varepsilon)$ qui existe et est infinie (p. 37). Il n'admet pas que deux parallèles aient un point commun à l'infini; mais en revanche, il croit qu'une droite qui fait avec la 1re parallèle un angle infiniment petit rencontre la 2e parallèle en un point infiniment éloigné; et il attribue par suite à une droite une infinité de points *à distance infinie*! De même, il n'admet pas les nombres transfinis de Cantor (situés en quelque sorte *après* la suite naturelle des nombres); mais il croit que la suite naturelle des nombres comprend une infinité de nombres infinis, c'est-à-dire que, si le nombre entier n croît indéfiniment, il prend, à partir d'un certain moment, des valeurs infinies : $n, n+1, n+2$..., Ailleurs, il se demande sérieusement où commencent les termes infiniment petits dans la série : 0, 333... et il va jusqu'à employer un signe d'addition spécial pour séparer les termes finis d'une série des termes infinis ou infiniment petits qui leur succèdent *dans la même série* (pp. 83, 94)! Cette conception énorme, qui remonte à Fon-

1. « Il est impossible, dit-il textuellement, de représenter les grandeurs infiniment petites *dt* dans leur véritable rapport aux grandeurs finies » (p. 240).

tenelle, suffirait à discréditer l'ouvrage entier aux yeux de tout mathématicien.

Par conséquent, nous croyons inutile de discuter les critiques que l'auteur adresse à certaines méthodes mathématiques, par exemple, à la méthode par laquelle on détermine la « vraie valeur » de certaines expressions qui prennent la forme indéterminée $0/0$ (pour l'auteur, l'indétermination de cette forme est toujours absolue, et ne peut jamais être « apparente »); ou encore à la méthode des limites, où il ne voit qu'un procédé de compensation d'erreurs (comme Carnot), sans paraître se douter que cette méthode est à présent formulée et justifiée d'une manière rigoureuse, et que c'est elle seule qui donne aux infiniment petits leur valeur et leur signification. En résumé, ce livre ne peut qu'être funeste à ceux qui désirent s'initier aux « mystères » de l'infini; il ne peut être utile qu'à ceux qui les ont pénétrés, et qui voudraient s'exercer à démêler les paralogismes auxquels l'infini donne lieu, car il en offre un recueil à peu près complet.

L. COUTURAT.

Fred Bon. — DIE DOGMEN DER ERKENNTNISSTHEORIE. 1 vol. in 8° de VIII-349 p. Leipzig, Engelmann, 1902.

M. Bon est-il, comme son nom l'indique, d'origine française? La forme de son livre est assez piquante, et rappelle quelque peu notre XVIIIe siècle. Il procède par apologues et par dialogues. Dans ces dialogues, au nombre de cinq, il déroule le conflit entre la science positive et la théorie de la connaissance. Malgré son animosité contre Berkeley, il renouvelle l'aventure de Philonoüs et d'Hylas. Son Hylas qui s'appelle *Misodogmos*, est plus sot que le modèle; son Philonoüs, qui s'appelle *Episthemos*, est plus sûr de lui que le champion idéaliste. Au fond, la thèse est celle-ci : la science positive se construit toute seule, en éliminant peu à peu les erreurs et les contradictions, et sans poser de *principes*. Les règles auxquelles elle obéit sont des préceptes pratiques, que confirme leur succès, mais qui n'ont pas de valeur absolue. La théorie de la connaissance pose une série de *dogmes*, et elle travaille à cette œuvre absurde, scruter d'un point de vue absolu les droits de la science positive à l'existence. Ces dogmes sont au nombre de cinq : 1) dogme *berkeleyen* : impossibilité d'une existence indépendante de l'esprit; 2) dogme d'*Aristote* et de *Hume* : impossibilité d'une connaissance qui n'ait pas une origine sensible; 3) dogme *Kantien* : impossibilité d'une connaissance du transcendant; 4) dogme *lockien* : distinction, au point de vue du réel, entre les qualités primaires et les qualités secondes; 5) dogme *cartésien* : préjugé de l'évidence et culte de la certitude. — Les cinq dogmes sont, d'ailleurs, enchaînés entre eux; et M. Bon déploie beaucoup de vigueur dans la lutte qu'il institue. Il traite peut-être d'un peu haut

ses adversaires, accusant un Hume, un Kant, un Descartes, d'une sorte de débilité intellectuelle, dont Misodogmos est seul responsable. Il voit peut-être mal le rôle d'une étude de l'esprit qui prendrait pour base le travail scientifique. Il assure peut-être d'une manière un peu tranchante l'existence d'un x inconnaissable, auquel croiraient le bon sens et les savants. Il ne tient peut-être pas assez compte des conceptions de la science, comme celle de Karl Pearson ou de Mach, qui ramènent celle-ci à une description des états conscients. Mais sa critique du préjugé cartésien de la certitude est très forte, et il montre bien la nature *active* du savoir positif. Très forte aussi sa critique de la distinction des qualités primaires et secondes; à vrai dire, depuis Berkeley, bien peu de philosophes ont admis cette distinction.

J. Segond.

III. — Psychologie ethnique.

A. Fouillée. — Esquisse psychologique des peuples européens. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, xix-550 p. Paris, F. Alcan, 1903.

Ce nouvel et considérable ouvrage de M. Fouillée clôt la série des études de psychologie appliquée qu'il avait entreprises après avoir publié la *Psychologie des idées-forces* et qui ont abouti à des livres connus de tous les lecteurs de la *Revue*, sur le tempérament et le caractère, la psychologie du peuple français, la France au point de vue moral. Cette esquisse, à la fois psychologique et sociologique, des peuples européens, pleine de faits et d'idées, se prête mal à l'analyse. Il me serait impossible, sans dépasser singulièrement les limites qui me sont imposées, d'en donner un compte rendu détaillé, et je ne saurais me résoudre à ne dresser qu'une sorte de table des matières, nécessairement aride et sèche. Je voudrais essayer du moins d'en indiquer la pensée générale et d'en faire deviner toutes les qualités et tout l'intérêt.

Après avoir, dans une courte *préface*, établi la possibilité et montré les difficultés de la psychologie des peuples, M. F. recherche dans l'*introduction* quelles en sont les bases. De même qu'il y a des *espèces* et dans chaque espèce des *variétés*, de même que le bœuf ne voudra ni ne fera ce que veut et fait le lion, que le terre-neuve voudra et fera ce dont est incapable le bouledogue, — de même les divers peuples ont une complexion mentale différente, réalisent un type national, auquel viennent sans doute se surajouter des variations individuelles, mais qui représente ce qu'il y a de plus stable, de plus profond aussi dans la masse tout entière, qui exprime d'une façon spéciale le vouloir-vivre collectif. Dans le caractère national on peut distinguer des éléments *statiques* (race et milieu physique) et des éléments *dynamiques* (physiologiques et sociologiques : sélection des races ou variétés les

mieux adaptées au milieu physique, histoire du peuple, des relations avec ses voisins, son développement interne sous le rapport intellectuel, esthétique et moral). M. F. se refuse d'ailleurs à faire de la race le facteur dominant de l'histoire, il estime que le nombre et la proportion des éléments ethniques importent plus que l'indice céphalique, que si la race ou le mélange des races *conditionne* le développement social d'un peuple, il est faux que la race *détermine* ce développement. Les éléments sociologiques des caractères nationaux ont une importance de beaucoup supérieure. Mais, à l'encontre de certains sociologues pour qui la valeur d'un peuple est fonction de sa seule population (volume, densité, distribution), et sans méconnaître d'ailleurs que de là résultent des *formes* sociales influant sur le fond même du caractère social, M. F. pense que les *forces* profondes qui façonnent les peuples sont de nature psycho-sociale, que les *lois* proprement sociologiques (d'imitation, d'invention, de compétition et de coopération) sont liées elles-mêmes aux grandes *fins* de la société : liberté sociale, égalité sociale, solidarité sociale. Le caractère national résulte de l'action et de la réaction des individus les uns sur les autres, il consiste en un ensemble de sentiments et d'idées, en un système d'idées-forces collectives produit par l'action des sentiments de tous sur chacun et des sentiments de chacun sur tous. Enfin on peut poser en loi la prédominance progressive des facteurs sociologiques et psychologiques à travers l'histoire. — Tels sont les principes généraux qui seront appliqués ou vérifiés dans tout l'ouvrage.

Les sept livres dont il se compose sont consacrés à l'étude du peuple grec (p. 1-45), du caractère italien (p. 47-137), du peuple espagnol (p. 139-188), du peuple anglais (p. 189-244), du peuple allemand (p. 245-393), du peuple russe (p. 395-454), et enfin à une esquisse sociologique du peuple français (p. 455-513). Résumer en quelques lignes chacune de ces sept parties serait une tentative d'une extrême difficulté et d'un intérêt par lui-même fort restreint. Mieux vaut en choisir une, comme type, et s'y arrêter un peu plus. Prenons le peuple allemand. « L'histoire intellectuelle et matérielle de l'Allemagne est, pour les philosophes, le plus frappant exemple, surtout depuis un siècle et demi, de la lente formation d'un caractère national et de sa manifestation finale par des actes. L'Allemagne, et c'est son originalité, a commencé par le point de vue le plus idéal, le plus voisin du rêve, pour se rapprocher du réel. » De là deux chapitres : *Le peuple allemand et la vie idéale, Le peuple allemand et la vie réelle.* Après avoir montré que, malgré bien des mélanges de races à travers l'histoire, malgré la multiplicité et la diversité des groupes de populations qui se rencontrent dans l'Empire, l'Allemagne est dans son ensemble celto-slave (élément dolicho-blond : race énergique, aventureuse, conquérante, individualiste; élément brachybrun : race plus amie de la tradition et du sol, plus passive, plus docile à la hiérarchie et à l'autorité), M. F. s'efforce de déterminer les principaux traits psychologiques et sociologiques

des vieux Germains. Il étudie ensuite le caractère germanique, définissant la nature propre de sa sensibilité, de son intelligence, de sa volonté. Puis il cherche comment ce caractère s'est manifesté dans la langue, la religion, la poésie, la philosophie, la philosophie de l'histoire et celle du droit, l'histoire d'Allemagne, la théorie des grands hommes, en un mot dans toutes les expressions de la vie idéale. Enfin il en suit le développement dans la vie réelle, dans le domaine de l'action et de la politique : développement de l'industrie scientifique, mouvement de la population et accroissement des villes, instruction publique, militarisme, capitalisme et socialisme. Partout se retrouve l'opposition fondamentale fournie déjà par l'analyse des éléments ethniques : mélange de force brutale et d'esprit contemplatif, de sensualité et de mysticisme, de militarisme et de religiosité, énergique revendication de la personnalité et goût inné de subordination hiérarchique et même d'humble soumission, — et tout nous montre aussi l'esprit positif prenant actuellement sur l'esprit spéculatif une éclatante revanche. Cet exemple permet de pressentir la richesse de contenu de tout l'ouvrage, la masse considérable de faits, de documents, de statistiques mis en œuvre, d'idées et d'aperçus proposés à la réflexion du lecteur. Il nous permet aussi de comprendre la méthode employée par M. F.

Sur ce dernier point je voudrais présenter quelques brèves observations. Le plan général que suit l'auteur est constamment celui-ci : races et climat, caractère, religion, langue et littérature, philosophie, institutions politiques et sociales, état économique et moral. Il semblerait dès lors, au premier abord, que l'étude des races et des climats dût nous fournir les traits les plus généraux et les plus profonds du caractère de chaque peuple, dont nous verrions ensuite comment il se traduit dans les diverses manifestations de la vie collective et nationale, se modifiant lui-même sous l'influence de causes et de lois sociologiques. C'est là, en effet, une méthode possible; mais ce n'est pas celle que suit M. F. Nous pouvions d'ailleurs nous y attendre d'après l'*introduction*. M. F. sait trop combien sont sujettes à caution les hypothèses sur la composition ethnique des peuples, combien sont incertaines les conséquences psychologiques qu'il est permis de tirer de l'indice céphalique, il est trop éloigné d'admettre la fatalité de la race, pour employer la méthode dont je viens de parler. Mais alors quelle est la sienne? Il semble qu'il ne lui reste plus que le choix entre les deux suivantes : partir de l'observation psychologique directe, je veux dire portant sur un assez grand nombre d'individus pour qu'un portrait composite se dégage, — ou bien partir de l'observation des phénomènes sociologiques les plus constants et les plus importants et, remontant de l'effet à la cause, en tirer les traits de caractère essentiels et permanents du type national. Il y aurait beaucoup à dire sur la valeur relative de chacune de ces méthodes, sur ses difficultés propres, ses limites et les conditions auxquelles son emploi serait aussi

rigoureux et fécond que possible. Je n'ai pas à tenter cette discussion. Mais je dois observer que M. F. semble n'avoir pas voulu exclure l'une au profit de l'autre; il les emploie toutes les trois en réalité, les unit et les combine, demandant à chacune de préciser, de compléter, de vérifier ce que les autres ont déjà fourni. L'ouvrage est par là rendu moins systématique à coup sûr, moins démonstratif, si je puis dire, mais aussi plus varié, plus nuancé, plus souple, plus capable de nous faire apercevoir le changement, le devenir. Il en résulte par contre quelque chose parfois d'un peu déconcertant. Par exemple, dans le premier livre, M. F. étudie d'abord les Grecs anciens (races, climat, caractère, religion, philosophie...); il passe ensuite aux Grecs modernes, et nous nous apercevons vite que la plupart des données précédemment acquises ne nous servent plus guère : de la race, à peu près rien ne reste, les conditions politiques sont profondément différentes, et l'on est un peu surpris de trouver de si étranges analogies de caractère entre l'Athénien du temps de Périclès et celui d'aujourd'hui; on se prendra à craindre qu'il n'y ait là quelque chose d'artificiel, que, par une sorte d'illusion très explicable, ce ne soit aux Grecs anciens qu'on emprunte plusieurs des traits avec lesquels nous est décrit le Grec moderne.

J'en arrive à la *Conclusion*; elle est intitulée : *Néo-Latins et Anglo-Saxons*. Je conçois fort bien que M. F. ait voulu réagir contre la théorie connue, un peu trop connue même, de la supériorité naturelle ou providentielle des Anglo-Saxons, de l'infériorité nécessaire et chaque jour plus manifeste des Néo-Latins; je comprends qu'il ait été agacé de voir présenter les hypothèses les plus aventureuses comme des vérités scientifiquement démontrées. Mais j'ai peur que cette conclusion n'apparaisse à quelques-uns moins comme un exposé des conséquences résultant d'une étude impartiale des faits, que comme une thèse qu'il s'agissait de défendre. Je crains que M. F. ne semble avoir été, tout le long de son livre, préoccupé d'établir que les diverses nations dites latines ne sont ni de même race, ni de même tempérament, ni de même nature, que rien n'est moins prouvé que leur prétendue dégénérescence, et que l'avenir est aussi incertain pour les Anglo-Saxons que pour les Néo-Latins. Ce serait là, je le crois bien, une impression inexacte; mais il me paraît fâcheux qu'elle puisse naître, risquant de faire perdre quelque chose de son caractère hautement scientifique et impartial en somme à ce très beau livre que devront lire et méditer non seulement ceux qu'intéressent la psychologie et la sociologie, mais tous ceux qui désirent « s'instruire le plus possible sur les termes du grand problème national et international où sont contenues d'avance nos destinées ».

P. MALAPERT.

IV. — Psychologie pathologique.

A. Pitres et E. Régis. — Les Obsessions et les Impulsions. *Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale normale et pathologique.* Paris, Octave Doin, 1902.

L'ouvrage de MM. Pitres et Régis constitue à la fois un exposé clair et méthodique de nos connaissances actuelles en matière d'obsessions et une œuvre originale, faite de vues personnelles et illustrée d'observations nombreuses. Comme le titre l'indique, l'ouvrage est divisé en deux parties, la première consacrée aux obsessions, la seconde aux impulsions. Ces états pathologiques sont étudiés dans la forme médicale habituelle : description des accidents, étiologie, valeur clinique, etc. Nous analyserons séparément chaque partie et, obligés de nous restreindre, nous nous efforcerons surtout de mettre en lumière les points les plus nouveaux et les plus intéressants.

Première partie. Obsessions. L'obsession, ou plutôt l'état obsédant, est surtout une maladie de l'émotivité, « un état morbide foncièrement émotif ». C'est ce qu'avait bien vu Morel qui l'appelait un *délire émotif*. Cependant, au trouble affectif s'associe souvent un élément intellectuel, *idéatif*. De là deux grandes classes d'états obsédants : les *phobies*, réduites, ou troubles de l'affectivité, et les *obsessions proprement dites ou idéatives*, compliquées d'un élément intellectuel qui est une *idée fixe*. La forme la plus élémentaire de la phobie est la *panophobie*. On sait que ce nom s'applique à un état, purement émotif, où le sujet est toujours en puissance d'angoisse, où « l'anxiété, au lieu d'être rivée à un objet toujours le même, flotte comme dans un rêve et ne se fixe que pour un instant, au hasard des circonstances, passant d'un objet à un autre ». C'est la *névrose d'angoisse* dont la manifestation pathognomonique est l'attaque anxieuse. Supposons que la décharge émotive, au lieu d'éclater à tout propos, se produise seulement à l'occasion de certaines impressions extérieures ou de certaines représentations : de générale la phobie devient spéciale, nous passons de la panophobie à la monophobie. Cette évolution n'est pas seulement une vue de l'esprit. On peut, dans nombre de cas, la saisir sur le fait. Elle est comparable à celle du délire de persécution, où les idées délirantes, d'abord vagues et indécises, se précisent et se limitent de plus en plus (Ribot). Ajoutons à la phobie une idée fixe et nous aurons un nouvel état morbide, l'obsession proprement dite ou obsession idéative. Ici MM. Pitres et Régis se séparent nettement des auteurs, Freud entre autres, qui voient entre la phobie et l'obsession une opposition fondamentale. Ils font remarquer avec raison que l'obsession n'est qu'une phobie compliquée d'une idée fixe et que les cas ne sont pas rares où le diagnostic hésite entre l'un ou l'autre de ces états pathologiques.

Après avoir étudié les principaux caractères de l'idée fixe dans l'obsession, les auteurs abordent la question encore controversée de l'état de la conscience au cours de la crise obsédante. Sans nier la possibilité d'un trouble de la conscience venant s'ajouter à l'anxiété, ils ne le considèrent pas comme fréquent. Il est vrai que, ainsi qu'ils en font eux-mêmes la remarque, ils prennent le mot « conscience dans le sens assez restreint de perception exacte des phénomènes éprouvés » et non, comme M. Séglas, dans celui de « notion de l'unité de l'être ». Ainsi s'explique que leur opinion diffère de celle de ce dernier auteur.

Les obsessions sont rangées en idéatives, impulsives, inhibitoires et hallucinatoires. Notons en passant cette remarque intéressante que les obsessions impulsives et les phobies d'impulsions, bien qu'opposées en apparence, sont en réalité si voisines qu'elles se confondent dans bien des cas. « Les sujets eux-mêmes, qui en général s'observent bien, disent souvent indifféremment : « J'ai peur d'être obligé de faire « ceci », ou : « je suis poussé, je me sens envie de faire ceci ».

L'éreuthophobie ou obsession de la rougeur est prise comme type d'étude et occupe à elle seule un chapitre. On sait que MM. Pitres et Régis ont été les premiers à faire connaître cette forme curieuse d'obsession. Ils reproduisent dans leur ouvrage la description donnée par eux au Congrès des Aliénistes de Nancy (5 août 1896), ajoutant seulement quelques considérations sur la physiologie pathologique du phénomène. L'éreuthophobie, constituée par une émotion associée à un trouble vasomoteur, paraît en effet particulièrement designée pour étudier et fixer la valeur de la théorie de Lange, d'après laquelle toute émotion serait la conséquence d'une modification neuro-vasculaire. Cependant les auteurs ne croient pouvoir tirer aucune conclusion ferme de leurs observations non plus que des expériences de Vaschide et Marchand et de Hartenberg. « Nous avons simplement constaté, disent-ils, que dans l'évolution de l'éreuthophobie, la tendance à rougir survenait d'habitude plus ou moins longtemps avant l'émotion et que les différences d'intensité de la phobie étaient chez beaucoup en rapport avec les variations de l'aptitude à rougir suivant les temps et les moments.... Rien de plus. »

Au point de vue étiologique, les obsédés sont des dégénérés, mais, nous disent MM. Pitres et Régis, des dégénérés d'une espèce particulière, dont le trait caractéristique est l'absence ou la rareté des stigmates physiques. A la prédisposition créée par la dégénérescence s'ajoute, surtout dans les formes d'obsession dites accidentelles, l'action d'une cause occasionnelle. Parmi les causes occasionnelles, il en est une qu'on rencontre souvent, c'est « l'accumulation incomplètement satisfaite de l'excitation génésique ». Mais l'opinion de Frend, qui considère cette cause comme *spécifique*, est beaucoup trop exclusive. Trop absolue est également l'opinion de certains auteurs d'après laquelle existerait entre l'obsession et la folie une barrière infranchis-

sable. MM. Pitres et Régis citent plusieurs observations où ils ont vu « l'obsession vraie verser dans l'aliénation mentale ».

Quelle est la valeur nosologique de l'obsession? Constitue-t-elle une maladie, un syndrome ou un simple symptome? Elle n'est qu'un symptôme, un des éléments du syndrôme angoisse, susceptible lui-même de se montrer au cours de diverses maladies nerveuses ou mentales, « de façon à leur donner en quelque sorte le caractère de névrose ou de psychose d'angoisse ».

Deuxième partie. Impulsions. Cette deuxième partie débute par un exposé rapide des théories de Ribot et de Dallemagne sur la volonté. Bien qu'ils reconnaissent avec ces auteurs que l'origine de l'acte volontaire doit être cherchée dans l'acte réflexe dont il n'est vraisemblablement qu'une forme complexe, MM. Pitres et Régis croient pouvoir admettre, pratiquement, entre les deux ordres de phénomènes, une différence profonde et même une sorte d'antagonisme, le rôle de la volonté étant « de transformer une force aveugle et fatale, la tendance au réflexe en un processus conscient, réfléchi, jugé, déterminé, l'opposé par conséquent du réflexe ». Après avoir défini l'impulsion : la tendance impérieuse et souvent même irrésistible au retour vers le pur réflexe, ils décrivent les propriétés générales des impulsions, insistant surtout sur « le caractère involontaire ou de contrainte » de l'acte morbide. Suivant que ce caractère est plus ou moins accusé, on peut distinguer :

1° L'impulsion motrice, purement mécanique, survenant souvent même sans participation affective, comme chez l'idiot;

2° L'impulsion psycho-motrice : conscience plus nette, état émotif plus marqué, toujours irrésistible cependant;

3° L'impulsion psychique : l'accomplissement de l'acte n'est ni constant ni fatal, le sujet peut résister à l'impulsion.

Les impulsions sont classées suivant la nature de l'acte impulsif : impulsion au suicide, à l'homicide, dispsomanie, etc... Tout cela est classique et clairement exposé. Les auteurs insistent avec raison sur les rapports étroits qni existent entre la pyromanie et la puberté; ils citent à ce propos plusieurs observations intéressantes.

Comme les idées délirantes, les impulsions peuvent se communiquer, donnant lieu à des impulsions à deux, analogues à la folie à deux. Ce phénomène de contagion doit être considéré comme la cause essentielle des crimes des foules.

Un grand nombre de rapports médicaux-légaux relatifs à des actes criminels impulsifs terminent cette seconde partie.

J. Rogues de Fursac.

Dr Lucien Pron. — INFLUENCE DE L'ESTOMAC ET DU RÉGIME ALIMENTAIRE SUR L'ÉTAT MENTAL ET LES FONCTIONS PSYCHIQUES. Paris, Jules Rousset, 1901.

Le problème des rapports des fonctions nerveuses et des fonctions digestives est envisagé dans le livre de M. Pron par un côté sinon tout à fait nouveau, du moins trop laissé dans l'ombre de nos jours. — L'ouvrage se compose de deux parties. « La première est consacrée au rôle de l'alimentation, après quelques considérations historiques et anatomiques; la seconde à l'exposé et à la pathogénie des troubles psychiques engendrés par la dyspepsie. »

On sait que l'estomac est relié aux centres nerveux par un ensemble de nerfs dont les rameaux s'enchevêtrent pour constituer un des plexus les plus importants de l'économie : *le plexus solaire*. Par leur intermédiaire les impressions que reçoit l'estomac à l'occasion de l'accomplissement des fonctions digestives sont transmises à la moelle et au bulbe et de là aux centres nerveux supérieurs. Ces centres réagissant à leur tour, il s'établit entre eux et l'estomac un double courant, de sorte que toute modification de l'un des deux organes retentit sur l'autre.

Cette action réciproque du cerveau et de l'estomac constitue la clef de voûte du système original de M. Pron. C'est elle qui lui permet dans la première partie d'analyser l'influence du régime alimentaire sur le caractère des individus et des peuples, aussi bien que les modifications psychiques liées à l'insuffisance de l'alimentation. C'est à elle qu'il demande dans la seconde partie d'expliquer la pathogénie des troubles mentaux liés à la dyspepsie.

Pourquoi différents aliments ont-ils une action différente sur le système nerveux? Parce que, « avant de devenir, grâce à l'action des divers sucs digestifs, des substances absorbables et utilisables pour l'organisme, ils exercent sur la muqueuse et le système nerveux de l'estomac une action directe et immédiate qui se transmet à tout l'organisme ». La viande agit autrement que le pain, le café autrement que l'alcool, etc. Grâce à cette formule, l'auteur interprète une foule de faits intéressants empruntés aux sources les plus diverses (observations médicales, récits de voyageurs, remarques de philosophes). Quelques-uns sont frappants. Tel celui rapporté par Leven « d'un jeune homme de dix-sept ans tout à fait indiscipliné, toujours agité et qui ne pouvait se livrer avec suite à aucun travail. Jamais il n'avait mangé de légumes, mais seulement de la viande et surtout du bœuf. Ce régime fut modifié : on supprima complètement le bœuf, on donna surtout des aliments végétaux. Au bout de deux mois, le caractère du jeune homme était devenu pondéré, il n'était plus désordonné ni capricieux. » Voilà un beau cas d'albuminisme cérébral guéri par un régime approprié.

Comme il était facile de le prévoir dès les premières pages, la faim est pour M. Pron une sensation d'origine gastrique. Il se sépare à ce

point de vue de la plupart des physiologistes actuels. Il faut bien reconnaître que, si les arguments apportés en faveur de sa thèse sont intéressants, ils n'ont pas cependant une valeur décisive.

En effet, si l'ingestion de corps inertes calme la faim, ce n'est que pour un temps très court.

Le chat privé d'estomac dans l'expérience de Gley et Pachon était placé dans des conditions pathologiques dont souffrait tout l'organisme. Les tissus n'étant plus dans des conditions normales n'étaient peut-être plus à même de provoquer la *sensation de faim*. La même explication convient à l'absence de faim dans la fièvre. Enfin la sensation stomacale qu'éprouvaient les malades de Mathieu nourris de lavements de peptone, sensation qui disparassait sous l'influence de la cocaïne, n'était ce pas simplement cette sensation dont parle M. Roux qui accompagne et quelquefois devance la faim elle-même?

La seconde partie de l'ouvrage est en quelque sorte l'application des idées exposées dans la première à la pathologie nerveuse et mentale. — On trouve souvent les troubles mentaux associés à la dyspepsie. Auquel de ces deux ordres de phénomènes morbides revient la priorité? M. Pron répond sans hésiter : au système nerveux, dont la faiblesse « permet à la dysepsie de naître; celle-ci réagit sur le système nerveux et provoque des troubles d'autant plus graves qu'elle est plus intense ».

Les différentes psychoses et névroses où se rencontre la dyspepsie sont ensuite passées en revue et l'auteur s'efforce de démontrer par la clinique l'exactitude de sa théorie.

Sans doute celle-ci contient une part de vérité. L'action spécifique des différents aliments est une réalité et non une simple vue de l'esprit. Les expériences récentes de Pawlow en sont une éclatante démonstration. Cependant il ne faut pas se dissimuler que la théorie de M. Pron n'explique qu'une partie des faits et peut-être pas la plus considérable. Malgré tout l'intérêt qu'elle présente, elle ne doit pas faire oublier la notion si vraie et si féconde de l'auto-intoxication, dont M. Pron restreint peut-être un peu trop l'importance.

J. Rogues de Fursac.

I. Woodbridge Riley. — The founder of Mormonism. *A psychological study of Joseph Smith.* New York, Dodd, Mead et Cie, 1902, in-8°, 446 p.

On sait que le « Livre de Mormon » prit naissance dans l'imagination d'un dégénéré à peu près illettré, Joseph Smith *junior*, qui prétendit avoir découvert les tables d'or sur lesquelles des personnages imaginaires : « Nephi », « Zeniff », « Jarom » et « Mormon » auraient écrit, en caractères mystérieux, « l'histoire sacrée de l'ancienne Amérique depuis le déluge jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne » (cf. p. 107 et suivantes).

Joseph Smith fit d'abord la « transcription » de ces caractères, dans lesquels on crut reconnaître des lettres grecques, arabes, hébraïques, etc.; puis il en fit la « traduction » entre 1820 et 1830 (la première édition européenne date de 1841 et a été faite d'après la seconde édition américaine de 1837). Le « mormonisme », avec ses principes caractéristiques de la communauté des biens et de la polygamie, a ainsi pour point de départ une « révélation ». Joseph Smith se trouva illuminé au point de pouvoir, à son dire, comprendre plusieurs langues anciennes et modernes et même cette langue mystérieuse, dont « Mormon » s'était servie; il eut des visions, put opérer des guérisons, se livrer à l'occultisme. L'intérêt d'une étude psychologique sur ce fanatique dont la bonne foi ne peut pas être mise en doute est donc considérable et on ne peut qu'être reconnaissant à M. Riley, tout en lui reprochant d'avoir manqué d'art ou de méthode dans son exposé, d'avoir apporté, grâce à une documentation des plus sérieuses, grâce à des recherches dont M. Trumbull Ladd n'a pas exagéré les difficultés (aisées à concevoir d'ailleurs en pareille matière), une intéressante contribution tant à l'*histoire des religions* qu'à la *psychologie des saints et des prophètes*. La principale question qui se pose au point de vue psycho-pathologique est celle de la nature du trouble mental dont Joseph Smith fut atteint. Au point de vue sociologique, la propagation rapide et aisée de la nouvelle doctrine ne pose pas un problème difficile à résoudre : l'ignorance de paysans qui n'ont guère connu d'autre littérature que la « littérature religieuse », dont la crédulité permet à Joseph Smith de faire parade d'un savoir imaginaire et d'un pouvoir mystérieux, explique le développement du mormonisme, identique à celui de toutes les autres religions (voir ch. II p. 37 et suiv.). C'est même l'ignorance générale dans la région ouest de l'État de New York vers 1815, l'aptitude au fanatisme ou au mysticisme, la prédominance en toute cette région de certains sentiments religieux de crainte et de certains sentiments collectifs favorables à la théomanie, qui contribuent à expliquer la genèse et l'évolution du prophétisme chez Joseph Smith. A bien des points de vue, M. Riley a raison de dire que le mormonisme fut antérieur à son fondateur (p. 11). Mais ce qui met bien en lumière le peu d'originalité foncière de J. Smith, ce sont ses visions, ses rêves, ses pratiques superstitieuses identiques ou analogues aux visions et aux pratiques tant de sa mère que de son grand-père maternel : l'instabilité nerveuse et mentale, l'émotivité morbide, la dépression mélancolique, étaient nettement héréditaires dans la famille des Smith. Joseph est un imaginatif sans discernement; son œuvre ne présente même aucune continuité logique ou psychologique. « De nature impulsive, il prend les idées telles qu'il les trouve dans l'air » (p. 142) : il emprunte de ci de là aux sectes voisines; une cause de la rapide extension du mormonisme fut même son adaptation partielle aux voies et moyens du méthodisme (p. 147). Tour à tour il s'indigne contre le Calvinisme, la « papisterie », l'infi-

délité et la franc-maçonnerie; son « livre de Mormon » est comme un miroir des émotions religieuses qui agitent les gens du peuple au milieu desquels vivent les Smith; l'incohérence et l'ignorance s'y manifestent à tout propos. Or, « l'hypertrophie de l'imagination chez Joseph était héréditaire : sa tante avait composé un poème sur la mort et le tombeau, sa mère voyait les ailes des démons s'agiter autour d'elle, son père avait tout un panorama de visions, son grand-père Mack se plaignait de son imagination, de l'agitation de son esprit » (p. 167). Tout autour de lui on ignorait la valeur du rêve et on était prompt à attribuer à la moindre conception imaginative une portée considérable; il n'est donc pas étonnant qu'il ait été victime de l'illusion de tant de « spirites » qui attribuent à autrui leurs propres écrits : la « transcription » du livre de Mormon n'est qu'un phénomène d'écriture automatique (p. 84), la traduction a pu être en partie écriture ou lallation involontaire, en partie fait d'hallucination verbale ou littérale.

Joseph Smith ne fut-il qu'un névropathe en proie à de fréquents accès d'hypnose, un *hystérique*? Ce qui caractérise le plus nettement sa maladie, ce sont ces *accès accompagnés de visions* dont les écrits du prophète lui-même et les témoignages de ses proches nous garantissent l'existence sans nous renseigner complètement sur leur nature. M. Riley les attribue à l'épilepsie (p. 70). Les accès furent soit diurnes, soit nocturnes; ils donnèrent naissance, semble-t-il, à de l'automatisme ambulatoire avec hallucinations dont quelques-unes sont terrifiantes; certains prirent le caractère de « migraines sensorielles »; mais en général ils se bornèrent aux symptômes du véritable accès épileptique; de plus ils furent rares et disparurent soudain à vingt-deux ans, comme par guérison spontanée. On est obligé de reconnaître que l'épilepsie, si elle fut vraiment le mal de Joseph Smith, fut très atténuée, « larvée », réduite presque à « l'aura psychique ». Or l'abus certain que Smith fit pendant sa jeunesse des boissons alcooliques, a pu déterminer l'apparition chez un sujet héréditairement prédisposé (p. 352) de troubles nerveux transitoires épileptoïdes; et en l'absence d'indications plus précises, la thèse de M. Riley qui conclut (p. 74) à une épilepsie analogue « à celle de César ou de Napoléon » ne nous semble pas suffisamment établie. Nous regrettons que l'hypothèse d'une affection hystérique n'ait pas été examinée, car c'est à notre avis l'hypothèse la plus satisfaisante.

G.-L. Duprat.

V. — Sociologie.

E. Goblot. — Justice et Liberté. 1 volume in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, F. Alcan, 1902.

M. Goblot n'a pas la prétention de dire des choses nouvelles; il ne

pense pas découvrir ou réformer la morale. Mais il sait donner un tour original aux théories qu'il présente avec un grand agrément, et beaucoup de précision. Sa méthode est très sûre; et, au lieu de se lancer dans les difficultés théoriques relatives au principe de la morale, il préfère (œuvre plus modeste et plus utile) analyser le contenu de la conscience de l'honnête homme. Ajoutons que M. Goblot ne destine pas son livre aux seuls philosophes; il désire être lu par les simples et les ignorants. La vérité m'oblige à dire que ces quelques pages, vraiment morales, seront profitables aux uns et aux autres.

L'auteur désire rendre plus rares et plus difficiles les compromis, les mensonges de la conscience; pour atteindre ce but, il faut pleinement comprendre la vérité, qui rendra impossible tout sophisme, toute supercherie. « Cherchons à faire de notre conscience morale un système d'idées si logiques et si claires que nous ne puissions plus ruser avec elle. »

Une première erreur morale consiste à distinguer entre la justice et la charité, à considérer l'une comme obligatoire, et l'autre comme facultative; comme si la charité n'était pas encore de la justice, puisqu'elle a pour fin d'atténuer, autant qu'il est possible, l'iniquité du sort, de la nature ou des hommes! Erreur de même nature si l'on parle de devoirs stricts et de devoirs larges. Autre sophisme, si l'on dit qu'il y a plus de devoirs que de droits. Si l'on veut admettre l'ancienne division en devoirs stricts et en devoirs larges, on devra entendre ceux qui peuvent être codifiés et ceux qui sont laissés à la libre initiative; ce derniers constituent la sphère de la liberté individuelle, et ce serait un mal, si une autorité étrangère l'envahissait.

Le droit et le devoir étant des relations entre des personnes, comment parle-t-on de devoirs envers soi-même? La justice étant l'égalité, comment y a-t-il des devoirs envers Dieu, auquel il n'est pas possible d'appliquer l'idée d'égalité? Comme nous ne pouvons demander à Dieu que la force pour accomplir notre devoir, et comme nous ne devons tendre qu'à une chose : être une valeur pour la société où nous vivons, la morale religieuse et la morale individuelle sont enveloppées dans la morale sociale qui est la morale tout entière.

De là, nécessité d'étudier la morale sociale, toute renfermée dans l'idée de justice, dont l'élément essentiel est l'égalité. Mais cette formule ne suffit pas pour déterminer la notion du bien, car il peut y avoir égale répartition dans le mal. Il y a un bien qu'il faut respecter et faire le plus grand possible. Ce bien, c'est l'activité qu'il faut rendre la plus intense, la plus riche, la plus libre.

Cette justice sociale doit être distinguée de la justice divine : et, comme il ne nous est pas donné de réaliser le bien absolu, le devoir est de faire pour le mieux; et il y a des cas difficiles. La bonne casuistique ne juge pas les personnes, mais les actions qui peuvent différer suivant les circonstances, tout en dépendant des mêmes principes.

« La conduite de l'homme vertueux est à la fois très uniforme et très variée », dit avec raison M. Goblot.

Tous les devoirs se résument en un seul : assurer, augmenter la liberté de tous, empêcher que cette liberté ne soit entravée, diminuée ou compromise; formule dont le développement répond très bien au titre de l'ouvrage. M. Goblot étudie les limites que ces devoirs reçoivent du *devoir* de se conserver, et, par suite, de se défendre. Cette brève analyse ne nous permet pas de suivre l'auteur dans ses intéressantes considérations sur l'homicide, le luxe, l'intolérance, l'intolérance dans l'éducation, le mensonge et la diffamation.

Nous retiendrons la conclusion de M. Goblot : le moraliste ne doit pas prévoir toutes les situations de la vie, et avoir des réponses toutes prêtes. Il suffit de quelques principes généraux pour assurer la paix sociale; et bien des querelles qui nous passionnent ne touchent pas à ces principes. Combien de nos contemporains devraient faire leur profit de ces préceptes pratiques!

JULES DELVAILLE.

C. Bouglé. VIE SPIRITUELLE ET ACTION SOCIALE, 1 vol. in-18 de 138 pages, Paris, Cornély, 1902.

Ce volume comprend six conférences prononcées devant un public du Midi; aussi l'auteur semble-t-il avoir été souvent fort gêné pour exprimer sa pensée; celle-ci n'apparaît clairement que dans les quatrième et cinquième conférences, où il célèbre le dévouement à la patrie; — deux fois il aborde la question religieuse et, s'il fait certaines concessions aux principes d'intolérance, on comprend qu'il ne partage pas les idées de l'immortel M. Homais; — réduire un mouvement aussi puissant que l'antisémitisme à ne reposer que sur des histoires de concierge (p. 37), cela ne peut passer qu'à Perpignan. Le morceau important est la conférence sur la crise du libéralisme; je crois que l'auteur n'a pas vu où est le nœud de la difficulté; le libéralisme est en baisse parce que le sentiment juridique est très bas en France (M. B. croit au contraire que la France est passionnée pour l'idée du droit, p. 78); cette déchéance juridique a beaucoup de causes, parmi lesquelles il faut compter sans doute la longue paix européenne et le développement des guerres coloniales, mais surtout, à mon avis, la politique suivie depuis vingt ans.

G. SOREL.

Alfredo Piazzi. — LA SCUOLA MEDIA E LE CLASSI DIRIGENTI. Milan, Hœpli, 1903, vol. in-8° de XII-421 pages.

L'ouvrage de M. Piazzi envisage successivement le problème de

l'organisation de l'enseignement secondaire aux trois points de vue historique, théorique et pratique.

La première partie contient un exposé détaillé de l'état actuel de la question et des principaux projets de réforme présentés depuis un demi-siècle en Italie, en France, dans les pays germaniques, en Angleterre. Partout, sous diverses formes, le conflit des traditions et des exigences de la vie moderne pose aux classes dirigeantes le problème de l'unité, de la dualité ou de la multiplicité de l'enseignement secondaire. Partout, sauf peut-être dans le pays qui, en vertu de la constitution historique de son enseignement public et privé, se trouve dans « l'attitude la plus favorable vis-à-vis du courant réformateur » : en Angleterre, en effet, l'enseignement secondaire doit sa naissance et son développement à l'initiative privée; de là une heureuse diversité et une liberté dont sont seules responsables les autorités locales. « Les exigences modernes, loin de trouver un obstacle dans ces circonstances vraiment exceptionnelles, devaient en recevoir un secours efficace pour leurs revendications; c'est ainsi que, sans soubresauts, l'enseignement anglais avance dans sa mission » (p. 110). L'auteur propose comme exemple aux autres nations l'intervention sage et modérée du gouvernement britannique durant les dix dernières années : un contrôle bienfaisant, qui se borne à assurer l'ordre dans la liberté. Au reste, cette admiration est tempérée par la crainte des excès d'une imitation aveugle, impulsion si souvent irrésistible parmi les groupes sociaux (p. 125).

La seconde partie traite des questions théoriques relatives aux rapports de la culture générale avec les études supérieures, à l'enseignement des langues classiques et modernes, des sciences, de la philosophie. La solution de ces différents problèmes dépend avant tout de l'idée qu'on doit se faire de « la culture générale sous son aspect subjectif et formel », « des éléments fondamentaux de la culture moderne et de leur valeur historique et sociale ». Le concept de culture générale est une de ces notions qui restent d'autant plus indéterminées qu'on en use plus communément. L'auteur adopte, avec quelques réserves, la doctrine d'Herbart et sa formule des *intérêts le plus possible en équilibre*. Équilibre ou désintéressement, c'est harmonie; et l'harmonie ne doit pas plus s'interpréter comme une égale intensité dans les énergies dépensées, que l'harmonie des sons ne peut consister dans leur intensité égale (p. 154). Un disciple intelligent de Herbart ne saurait, oubliant que « l'individu ne se déduit pas mais se pose », sacrifier entièrement le respect des tendances individuelles au souci de maintenir le caractère général et désintéressé de la culture. Or, si l'on considère exclusivement l'enseignement secondaire comme une préparation aux études supérieures, il est vrai de dire avec Herbart que son désintéressement doit être absolu; mais les intérêts du savoir n'excluent pas ceux de l'individu ou de la société; bien au contraire, ceux-ci, lorsqu'ils savent se subordonner, ne peu-

vent qu'accroître le caractère désintéressé de la culture générale. « Pour résumer en peu de mots ma pensée, conclut l'auteur, je dirai que, lorsque la culture arrive à développer l'*intérêt empirique*, *spécutatif*, *esthétique*, *éthico-social*, et aussi, quand les conditions favorables sont données, l'intérêt *religieux*, — en prenant soin qu'il s'établisse entre ces *intérêts* un certain équilibre, — tout en respectant, d'autre part, les vocations individuelles et sans refuser toute satisfaction aux fins professionnelles (j'entends qu'elles restent subordonnées au caractère de désintéressement, qui doit dominer), — une telle culture peut, de plein droit, s'appeler *générale* » (p. 156).

Signalons, parmi beaucoup d'autres détails, les idées de l'auteur sur l'enseignement de l'*histoire* des sciences, qui seul donnerait aux études scientifiques toute leur valeur éducative, et sur l'histoire des religions, à laquelle M. Piazzi, sans se faire illusion sur le caractère actuellement peu pratique de sa proposition, voudrait faire place dans l'enseignement secondaire, à côté de l'histoire civile, de celle des arts et des lettres : et, en effet, l'étude désintéressée des doctrines religieuses serait plus indispensable que toute autre à la pleine intelligence de l'état de notre civilisation (p. 168). Pour notre part, nous généraliserions volontiers cette conception, et du même coup elle deviendrait moins utopique et plus immédiatement réalisable : il faudrait, dirions-nous, que l'enseignement tout entier s'imprègne de l'esprit de la sociologie contemporaine : nous n'entendons pas par là, pas plus que M. Piazzi (p. 149), faire de la sociologie une matière spéciale de l'instruction secondaire : cette science est encore trop hypothétique pour cela; mais il faudrait que tout enseignement, — quelle que soit sa matière, celui des sciences comme celui des lettres et de l'histoire, — soit dominé par le point de vue sociologique; c'est à cette condition seulement qu'il acquerrait toute sa signification morale et toute sa valeur éducative.

La troisième partie expose les « lignes générales d'une réorganisation de l'enseignement secondaire »; l'auteur apporte, lui aussi, « son projet parmi tant d'autres » (p. 326-346). Il se défie à juste titre des solutions prétendues radicales qui exigeraient un bouleversement général; il propose simplement d'établir trois ordres d'enseignement secondaire donnant tous les trois accès aux études supérieures; ils seraient distincts à la fois par les matières de leurs programmes, et par les méthodes d'enseignement (littérature, ou conversation usuelle; théorie ou application de la science, etc.). Ces trois types seraient : l'enseignement classique, l'enseignement moderne, préparant tous les deux aux diverses carrières libérales, et l'enseignement technique, intermédiaire entre les deux autres, mais qui ne constituerait pas moins qu'eux, bien qu'à sa façon, une culture générale : car, demande justement M. Piazzi, en quoi nos agriculteurs, nos industriels et nos négociants ont-ils moins besoin d'une culture générale proprement dite, que nos ingénieurs, nos médecins et nos avocats? La principale

difficulté serait l'établissement de trois lycées distincts dans chaque ville; mais elle ne serait pas insoluble.

A un système pédagogique unissant ainsi le souci de la généralité des études au respect des vocations individuelles, le régime qui convient le mieux est celui de la liberté mitigée par un contrôle du gouvernement. L'unité d'une diversité n'est pas nécessairement l'uniformité. L'action unificatrice ne serait exercée que par l'intermédiaire de conseils composés dans chaque ville des personnages jouissant de la plus haute autorité morale, et qui, s'interposant efficacement entre le pouvoir central et le personnel enseignant, ménageraient la variété dans l'unité, réprimeraient les écarts hasardeux tout en encourageant les initiatives fecondes. Enfin les examens ne seraient qu'un moyen de contrôle, et ne constitueraient nullement le but exclusif de toutes les études.

L'ouvrage de M. Piazzi se recommande par un sentiment très vif des nécessités de la vie moderne. L'auteur a conscience de l'importance extrême que les sciences historiques ont prise au dernier siècle ; il sait qu'un système d'éducation ne s'adresse pas à l'individu dans l'abstrait, mais doit avant tout remplir une fonction sociale définie, qui a ses conditions et ses exigences impérieuses. D'autre part, il a su retrouver parmi ces conditions mêmes, et à ce titre, le caractère général et désintéressé de la culture; et on ne saurait que l'en féliciter. De ce double sentiment résulte une largeur d'idées qui, il est vrai, ressemble quelquefois à de l'éclectisme, mais qui s'inspire toujours de principes élevés et sûrs.

CH. LALO.

VI. — Histoire de la philosophie.

Dr F. Orestano. — LE IDEE FONDAMENTALI DI F. NIETZSCHE NEL LORO PROGRESSIVO SVOLGIMENTO : ESPOSIZIONE E CRITICA. In-8°, VIII-359 pp. Palermo, Reber, 1903.

« Encore un livre sur Nietzsche! » dit l'auteur au début de sa préface. Pour s'excuser, il fait remarquer que s'il est facile de publier des pages intéressantes en exploitant ainsi l'originalité géniale de Nietzsche, en mettant en relief sa singularité, ses paradoxes, les aspects extérieurs de sa pensée, bien peu de critiques ont tenté de pénétrer dans le fond même de cette pensée et d'en présenter, autant que cela est possible, une exposition systématique.

Il distingue dans l'œuvre de Nietzsche quatre périodes, qui sont la matière de quatre parties distinctes :

La première (1869-1876) qui, dans la bibliographie de M. Orestano, ne contient pas moins de vingt-huit titres d'ouvrages ou d'articles, s'exprime principalement dans *La naissance de la Tragédie*, *Les Con-*

sidérations inactuelles, Schopenhauer comme éducateur, Richard Wagner à Bayreuth;

La seconde (1876-1879) se résume dans : *Humain, trop humain, Le Voyageur et son ombre*;

La troisième (1880-1884), où Nietzsche trouve ses idées les plus originales et atteint la complète indépendance de son esprit, comprend : *Aurore, Ainsi parla Zarathoustra, Pensées sur le retour éternel du semblable* et *La gaie science*;

Dans la quatrième et dernière (de 1885 à 1888) Nietzsche se propose de donner « une expression systématique et complète de sa doctrine ». Outre *Le cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner*, on trouve comme œuvres importantes : *Au-delà du bien et du mal, La Généalogie de la morale, La Volonté de puissance, L'Antéchrist* et *La Volonté de puissance, essai d'une transvaluation de toutes les valeurs, Études et Fragments.*

Nous ne dirons rien des trois premières parties de ce livre. Les ouvrages de Nietzsche, surtout de 1881 à 1885, ont été tant de fois analysés, commentés, discutés que le travail de M. Orestano ne pouvait guère différer de ceux de ses nombreux devanciers que sur certains points de détail. Je dois pourtant noter que, fidèle à son programme et sans craindre des redites nécessaires, l'auteur s'est attaché à marquer aussi rigoureusement que possible l'évolution des idées de Nietzsche, à les suivre dans leur développement souvent incertain, hésitant, parfois contradictoire.

La quatrième partie, beaucoup plus importante, doit nous arrêter aussi plus longtemps. « Dans la littérature sur Nietzsche, on n'a pas l'habitude, comme je le fais, de distinguer entre : *Also sprach Zarathustra* et les œuvres qui ont suivi. Pour le plus grand nombre, Nietzsche serait représenté par ce seul livre... Pourtant, on ne peut le prendre pour base d'une étude et encore moins d'une critique. Cette assertion est trop nouvelle et trop hardie pour que je puisse me dispenser de la justifier amplement... *Le livre de Zarathoustra appartient à une phase de sa pensée que Nietzsche a dépassée.* Nous avons vu que l'époque de formation de cet ouvrage coïncide avec celle de la plus haute activité poétique de Nietzsche (p. 243-244). « Sa destination naturelle était de traduire un ensemble complexe de pensées philosophiques et scientifiques en une œuvre d'art. » Mais le penseur allemand devait dépasser ce stade théorique. La théorie du surhomme, notamment, a été abandonnée par lui. « Le mot *Uebermensch* dans les ouvrages postérieurs à *Zarathustra* ne se rencontre plus que très rarement, dix fois au plus, et a perdu sa signification. Napoléon est un mélange de non-homme et de surhomme. Les exemples de surhomme sont Alexandre, J. César et Borgia. Surhomme ne signifie plus une espèce surhumaine, mais est le symbole d'une humanité plus forte, plus puissante, dominatrice. » Ajoutez à cela la critique très vive que Nietzsche a faite de la théorie darwinienne de l'évolution dans sa

Volonté de puissance. Il nie absolument qu'il y ait un progrès possible de l'inférieur au supérieur. Ce livre, dans sa partie négative, contient un ensemble d'idées, maintenu par Nietzsche dans sa dernière période et qui est justement l'opposé de son œuvre d'art.

Cette thèse de l'auteur nous paraît tout à fait exacte : suivons-le dans cette voie. Laissons de côté son analyse de livres très connus : *Jenseits von Gut und Böse*, *zur Genealogie der Moral*, *der Antichrist*, *Götzendämmerung*, etc. M. Orestano, au contraire de ses devanciers, étudie longuement les restes posthumes du dernier ouvrage de Nietzsche : *Der Wille zur Macht : Versuch einer Umwertung aller Werte* (1887-1888, vol. XV des *Œuvres complètes*) ; c'est là que se trouve l'essai d'une nouvelle table des valeurs qu'ailleurs il n'a traitée qu'en passant.

D'abord sa théorie de la connaissance[1]. Le connaître n'est pour Nietzsche qu'une manifestation de la volonté de puissance. [M. Orestano fait remarquer en passant que Nietzsche n'a adopté cette forme définitive qu'après des tâtonnements : *Durst nach Macht*, *Gefühl der Macht*, *Wille nach Macht* et finalement *Wille zur Macht*], p. 200. Le *Cogito* de Descartes est une première erreur fondamentale ; car elle contient un postulat logico-métaphysique, résultant de notre habitude grammaticale de chercher un agent dans toute action. « On pense, donc il existe des pensées. » Cette tautologie est la seule conclusion licite ; la phénoménalité du monde interne va de pair avec celle du monde externe. La superstition de la substance, de la chose, vient de la projection de notre concept du moi sur la réalité extérieure. L'essence de la vérité se réduit à une approximation. Tous nos organes de connaissance sont développés en vue de la conservation et de l'accroissement. La foi à la raison et ses catégories, à la logique et à la dialectique prouvent seulement leur utilité pour la vie, confirmée par l'expérience, mais non leur véracité. La distinction entre le monde apparent et le monde vrai se réduit à une diversité d'*évaluation*. « La connaissance est un instrument de puissance ». La grande question de la valeur de la logique est celle-ci : Les assomptions logiques sont-elles adéquates à la réalité ? ou sont-elles des moyens et mesures pour *créer* la réalité ? Pour répondre affirmativement à la première question, il faudrait savoir d'avance ce qu'est la réalité, ce qui est impossible. Il faut donc opter pour la seconde hypothèse. Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, ce qui est décisif, ce n'est pas le besoin de connaître, mais celui de schématiser, de rendre régulier, formulable, calculable le chaos de nos sensations et de nos représentations. Recherche de la vérité signifie donc *volonté de dominer* ce chaos et de l'ordonner. D'ailleurs tout est devenir ; or, connaître et devenir s'excluent. L'opposé de ce monde phénoménal de la logique n'est pas un monde nouménal, de « choses en soi », mais un monde

1. Il convient de mentionner le travail d'Eisler : *Nietzsches Erkenntnisstheorie und Metaphysik*, 1902, dont M. Palante a rendu compte dans le numéro de janvier de cette *Revue* et qui ne paraît pas être connu de l'auteur italien.

sans forme, inconnaissable pour nous, un devenir sans sujet. A ce moment de sa vie, Nietzsche abandonna l'hypothèse du déterminisme qui fut d'abord un article de sa foi. « La nécessité est dans notre interprétation de l'expérience, ce n'est pas un fait. En somme, il admet deux types de connaissance : pour l'un, la vérité est quelque chose qui existe déjà, qu'il faut découvrir ; pour l'autre, la vérité est quelque chose qu'il faut *créer*, qui dépend d'une volonté de domination ; en d'autres termes, elle est une manifestation de la volonté de puissance. L'un veut savoir qu'une chose est ceci ou cela ; l'autre veut faire que quelque chose devienne ceci ou cela. « La décadence a créé le concept d'un autre monde. »

Après avoir traité de la volonté de puissance, dans la connaissance, Nietzsche l'étudie dans la nature en général. D'après lui, il n'y a ni atomes ni monades, mais seulement la volonté : encore n'est-elle pas un être, ni même un devenir, mais le fait le plus élémentaire d'où résulte tout devenir, tout agir. Il n'existe que des sphères de domination qui sont toujours en accroissement ou bien varient en augmentation et diminution. Il n'existe pas de volonté, mais des points de volonté (*Willenspunktationen*), qui constamment perdent ou accroissent leur puissance.

Puis Nietzsche étudie la volonté de puissance comme *vie*, en deux sections : 1° sa psychologie : « Toute la vie consciente, quand elle n'est pas un luxe, travaille au plus grand perfectionnement possible des moyens propres aux fonctions animales essentielles (nutrition et accroissement) ; 2° son évolution. Critique très vive du darwinisme, de l'hérédité, etc. L'homme comme espèce n'est pas en progrès.

Suit un chapitre sur « La volonté de puissance comme morale ». Les idées de Nietzsche sur ce point sont bien connues. Il fait remarquer ici que les sociétés humaines ont un courage d'affirmation qui manque aux individus. L'État est l'immoralité organisée — au dedans comme police, droit pénal, castes, etc. — au dehors, comme volonté de dominer, guerres, conquêtes, vengeances, etc.

Enfin dans sa physiologie de l'art, il fait rentrer le beau dans la catégorie des valeurs biologiques utiles ; le sentiment du beau est un accroissement du sens de la puissance.

Il faut louer M. Orestano d'avoir longuement exposé une partie de la doctrine de Nietzsche, que la plupart de ses commentateurs négligent ou effleurent à peine. Dans la cinquième et dernière partie de son livre, il essaie une critique que nous résumerons brièvement.

Vaihinger trouve dans Nietzsche sept tendances fondamentales : sa philosophie est anti-moraliste, anti-socialiste, anti-démocratique, anti-féministe, anti-intellectualiste, anti-pessimiste, anti-religieuse. Mais, dit Orestano, on pourrait ajouter qu'elle est anti-métaphysique, anti-téléologique, anti-romantique, anti-humanitaire et ainsi de suite. D'autre part Vaihinger le rattache à Schopenhauer et à Darwin : thèse peu acceptable, car Nietzsche n'admet pas la volonté comme chose en

soi et, d'autre part, nous avons vu plus haut son hostilité contre le darwinisme et la sélection naturelle. Avec sa théorie du devenir sans être et du monde sans sujet, il se rattacherait plutôt à Héraclite. « Tout accident, tout mouvement, tout devenir est comme une détermination de rapports de degrés et de force, comme une lutte. » Ces paroles de Nietzsche (vol. XV, p. 228) pourraient, dit M. Orestano, s'attribuer à Héraclite : πόλεμος πατὴρ πάντων.

Au fond, et quoique en apparence il répudie toute métaphysique, Nietzsche en a une, le phénoménisme absolu. Au delà du monde ordonné par notre optique psychologique pour nos besoins et notre utilité, il pose un chaos amorphe de multiplicités confuses. Qu'en sait-il? Comment pourrait-il le connaître? « Une optique en vaut une autre. Qui établira que le devenir est une réalité sans être, le monde sans un sujet? Un acte de foi (p. 353 et suivantes). Et sa thèse du Retour éternel, fondée sur l'hypothèse d'un temps infini, n'est-elle pas métaphysique? « Cet axiome a tout simplement la valeur d'un *credo* » (p. 337).

M. Orestano reprend, avec beaucoup d'autres, la critique des paradoxes moraux de Nietzsche et conclut en ces termes : « La base théorique de son enseignement est disjointe : elle est profondément unilatérale. Pourquoi cette préférence exclusive pour un seul point de vue de la volonté de puissance et des manifestations — parmi tant d'autres possibles et légitimes? Un autre philosophe a également le droit de prendre, non la puissance, mais l'amour, par exemple, comme fondement de toutes les valeurs humaines. »

« Parmi les enseignements de Nietzsche, deux me paraissent importants et conserveront une influence durable : 1° La vie ne peut avoir tort ; toute éthique, toute religion qui nie la vie est fausse ; 2° La société humaine doit être dirigée par les individus supérieurs. Ces préceptes ne sont pas neufs, mais Nietzsche en a grandement augmenté la valeur en leur imprimant la marque de son génie » (p. 355).

On a pu voir par ce court résumé que le livre de M. Orestano diffère sur beaucoup de points de ceux qui l'ont précédé sur le même sujet et on peut le recommander comme l'un des plus complets sur la philosophie de Nietzsche.

TH. RIBOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXV.

S. Witasek, *sur l'analyse psychologique de l'extériorisation esthétique du moi.* — Le fait psychologique dont s'occupe cet article est celui auquel Lipps a déjà consacré un article dans le tome XXII de cette revue : c'est l'*Einfühlung*. D'autres esthéticiens s'en sont occupés aussi. Sur la nature des états psychologiques que nous objectivons ou extériorisons dans l'activité esthétique, que nous attribuons à un être ou à un objet étranger, alors qu'ils sont des états de notre propre conscience, il existe deux opinions : d'après la plus répandue, ces états sont des pensées ou des émotions réelles de notre moi ; d'après l'autre, qui n'a été jusqu'à présent envisagée que comme opinion possible et a toujours été rejetée, ce seraient de simples reproductions ou images, c'est-à-dire des états secondaires. Witasek accepte et soutient la deuxième opinion, qu'il appelle *Vorstellungsansicht*, c'est-à-dire la théorie de la nature imaginaire des états extériorisés, par opposition à la théorie de la nature réelle ou primaire de ces mêmes états (*Actualitätsansicht*). — Il borne son analyse aux émotions, et soutient par exemple que, si un morceau de musique exprime la tristesse, l'émotion triste que nous ressentons et que nous attribuons à un sujet extérieur n'est en nous qu'un état secondaire, une image de tristesse. Il a soin de faire remarquer que, dans l'ensemble des émotions que fait naître en nous un objet esthétique, il se trouve des émotions réelles : par exemple, la tragédie nous fait éprouver une terreur et une pitié qui sont en nous des émotions réelles ; mais ce sont aussi des émotions qui nous sont personnelles, nous ne les extériorisons pas, nous ne les sentons pas comme existant chez quelqu'un d'autre. Les émotions extériorisées seules, sont des images d'émotions. La preuve en est que, lorsque ces émotions se produisent, les raisons qui devraient exister pour qu'elles fussent réelles font défaut. D'une façon générale, les émotions réelles ne sont pas extériorisées, elles sont attribuées à notre moi, et celles que nous extériorisons ne sont pas réelles. — Lipps a identifié l'*Einfühlung* avec l'état de la conscience dans la contemplation esthétique. Witasek fait des restrictions sur ce point. D'abord il soutient que le plaisir et le déplaisir esthétiques peuvent exister sans extériorisation : c'est ainsi qu'ils peuvent nous être

directement procurés par des sons, des couleurs, des formes. Cette première restriction ne me paraît pas justifiée : si les couleurs saturées, par exemple, nous sont en général plus agréables que les couleurs pâles ou sombres, n'est-ce pas parce qu'elles expriment une richesse de vie ou de force que nous ne trouvons pas dans les couleurs non saturées?) Inversement l'*Einfühlung* peut exister en dehors de la vie esthétique : c'est ce qui arrive toutes les fois que nous devinons les pensées ou les sentiments des autres hommes. Néanmoins l'extériorisation du moi et la contemplation esthétique sont étroitement liées, au point que, toutes les fois que l'extériorisation contribue à la production de l'état esthétique, elle est, par les images d'événements psychiques qu'elle introduit dans la conscience, la cause du plaisir ou du déplaisir esthétiques.

M. Straub, *La réfraction normale de l'œil humain.* — De nombreuses mesures de réfraction oculaire, il résulte que la réfraction normale ne subit une modification réelle qu'au commencement et à la fin de la vie. Chez les nouveaux-nés, elle varie avec les individus dans des limites passablement larges : plus tard, ces limites vont en se rapprochant, de sorte que, dans la majorité des cas, il ne subsiste qu'une faible différence.

F. Kramer et G. Moskiewicz. *Contributions à la théorie des sensations de position et de mouvement.* — Expériences faites sur l'invitation d'Ebbinghaus au laboratoire psychologique de l'Université de Breslau, faisant suite à des expériences de M. A. Bloch (*Revue scientifique*, 1890). — On cherche d'abord avec quelle exactitude nous reproduisons la position d'une de nos mains. Dans un premier groupe d'expériences, la main du sujet est posée sur un point marqué sur une feuille de papier, et le sujet doit, au bout de 4 secondes, essayer de retrouver ce point en le marquant avec le même doigt. Dans un deuxième groupe, le sujet choisit lui-même le point, qu'il s'attache ensuite à retrouver de la même façon que dans le premier cas. Les yeux, naturellement, sont fermés, et le sujet est immobile. Le champ dans lequel se font ces mouvements est choisi de façon que tous les mouvements soient commodes : il s'étend à une distance de 20 à 44 centimètres du corps et de 8 à 32 centimètres de la ligne médiane. L'influence de l'exercice sur les erreurs est très frappante : une personne fait dans les premiers jours une erreur moyenne de 3 cm. 6; l'erreur tombe au bout de trois semaines à 1 cm. 1; après une année pendant laquelle aucune expérience n'a été faite, l'erreur est de 1 cm. 6. L'erreur moyenne de 189 expériences dans lesquelles le premier mouvement de la main a été passif est de 2 cm. 6; les expériences dans lesquelles le premier mouvement a été libre donnent une erreur de 1 cm. 9. — Afin de voir quelle influence peuvent exercer des différences dans la tension des muscles intéressés, on a organisé les expériences de façon que la main eût à soulever un poids constant (la tension des muscles restait alors constante), puis de

façon à ce qu'elle dût vaincre la résistance d'une bande de caoutchouc (la tension croissait alors d'une façon continue) : dans les deux cas, les erreurs sont sensiblement les mêmes que lorsque la main se meut librement, ce qui tend à montrer que les sensations qui viennent des muscles ne jouent pas un rôle très important dans l'appréciation de la position. — Les dernières expériences sur les sensations de position ont été faites avec les deux mains, et le champ dans lequel se font les mouvements a été étendu : l'index de la main droite, par exemple, étant posé d'abord sur un point relativement difficile à atteindre, plus éloigné ou plus rapproché du corps et de la ligne médiane que dans les expériences précédentes, le sujet essaye de toucher avec l'index de la main gauche un point placé symétriquement par rapport au premier, puis, avec la main droite, un point placé symétriquement par rapport à celui que touche la main gauche, et ainsi de suite. On obtient de cette façon une suite de points que l'on peut relier par des lignes, et ces lignes montrent que nous avons une tendance très marquée à nous tromper dans un sens bien déterminé : en effet, les points touchés vont en se rapprochant de plus en plus du centre de la région la plus facile à atteindre. De plus, les erreurs commises sont considérables aussi longtemps que les mains restent dans des régions excentriques, et elles diminuent à mesure que les mains se rapprochent de la région la plus commode : il est évident que, dans cette région, nous avons des sensations plus fines parce que nous sommes plus habitués à nous y mouvoir. — Au sujet des sensations de mouvements, la première question étudiée est celle du seuil différentiel et de ses variations : comment se comportent les erreurs que nous commettons dans l'appréciation d'une distance parcourue avec le doigt, lorsque la distance varie? Par la méthode des erreurs moyennes, on a trouvé que la distance de comparaison indiquée comme égale à la distance normale est constamment plus courte que cette distance normale (de 18 à 25 p. 100 environ); l'erreur que les auteurs considèrent comme faisant connaître le seuil différentiel (l'erreur pure variable, je pense, quoiqu'il n'en disent rien) est passablement constante en valeur relative $\left(\frac{1}{9.6}, \frac{1}{11.0}, \frac{1}{11.4}, \frac{1}{11.4}\right.$ pour des longueurs normales de 40, 80, 120 et 160 millimètres). D'autres expériences par la méthode des cas vrais et faux ont donné le même résultat. La loi de Weber s'applique donc d'une façon très nette à ce genre de perceptions, quoique les limites d'application ne soient pas déterminées. Il faut retenir aussi de ces expériences que la méthode des cas vrais et faux y a été employée d'une façon nouvelle : l'une des longueurs comparée restant constante, l'autre variait par gradations de 5 millimètres; les jugements d'égalité ont été seuls retenus, et ils ont servi à calculer la grandeur moyenne de la longueur jugée égale à la normale : la différence entre cette longueur et la normale a été considérée comme une erreur moyenne donnant la mesure

du seuil différentiel. On peut certainement faire usage d'un tel procédé, mais la méthode des cas vrais et faux ainsi employée perd son caractère propre et se fond dans d'autres méthodes. — Enfin, d'expériences sur le rôle que jouent dans la perception des mouvements la distance des mains par rapport au corps et la direction des mouvements, il résulterait que l'étendue des mouvements les moins faciles est surestimée. On en conclut que notre appréciation serait déterminée par la conscience de l'impulsion motrice et du temps employé. Mais cette dernière partie du travail me paraît à la fois moins claire et moins sûre que le reste.

Th. Lipps, *Processus psychiques et causalité psychique*. — La psychologie ne se propose pas seulement de décrire les phénomènes psychiques, elle veut aussi les comprendre, c'est-à-dire les ordonner suivant des lois de causalité. La physique fait de même, et, pour comprendre le monde sensible, elle est conduite à compléter les données immédiates au moyen des atomes, de l'éther, des mouvements de l'éther, et même à concevoir un monde physique tout différent dont les données sensibles ne sont que les signes. La psychologie complète aussi les phénomènes immédiatement donnés à la conscience, et cela de plusieurs façons : elle les rattache à l'âme avec son organisation et ses dispositions, elle fait entrer en compte, pour les comprendre, les traces conservées par la mémoire et aussi certains événements physiologiques. Tous ces compléments qu'elle ajoute aux données de la conscience sont des facteurs inconscients. Doit-elle aller plus loin? Doit-elle, pour comprendre le monde de la conscience, y substituer un monde tout autre, un monde réel dont les faits de conscience ne seraient que les signes? — L. répond par l'affirmative à cette question d'importance capitale pour la psychologie. Les phénomènes saisis par la conscience n'exercent aucune action causale les uns sur les autres : mais, derrière chacun d'eux, il existe des événements ou processus que la conscience, naturellement, ne peut jamais saisir. Les matérialistes n'hésitent pas à déclarer que la causalité réside dans les événements cérébraux. Par exemple, à la suite d'un état de conscience *a* apparaît une image consciente *b* : au point de vue matérialiste, on prétend que c'est l'événement cérébral A, correspondant à *a*, qui entraîne l'événement cérébral B, auquel correspond à son tour l'image *b*. L. rejette cette manière d'envisager la causalité psychique : ce qui, pour lui, joue le rôle attribué à ces événements cérébraux, ce sont des événements ou processus psychiques (*psychische Vorgänge*). Un bon nombre d'analyses ingénieuses appuient, et en somme justifient, cette manière de voir. — Mais les difficultés concernent la nature de ces processus psychiques. Ils sont réels, dit L., tandis que les phénomènes de conscience ne sont que des apparences, leurs apparences. Ils sont inconscients, et par là encore ils s'opposent aux faits de conscience Mais l'inconscient peut être entendu de plusieurs façons. Il en est une conception, notamment, qui est très souvent acceptée : c'est celle

d'après laquelle l'inconscience n'est qu'un degré inférieur de la conscience. L. la rejette : l'existence pour la conscience, la phénoménalité, l'apparence, ne peut pas avoir de degrés ; l'inconscience ne le peut davantage : la conscience existe ou n'existe pas, une chose est donnée à la conscience ou ne l'est pas. L'inconscience des processus psychiques consiste en ce que, bien qu'ils puissent devenir des objets de la conscience, la conscience n'est pas pour eux un caractère nécessaire : ils existent tout aussi bien sans être saisis par la conscience. — Dès lors, les processus psychiques ne sont guère déterminés, comme L. le reconnaît dans les dernières lignes de son article. Ce sont des dispositions, des tendances, des associations, des actions et des réactions. Et la psychologie qui veut dépasser la description et arriver à l'explication construit avec ces facteurs réels un enchaînement psychique réel ; par là en même temps elle donne l'intelligibilité causale à la vie consciente qui s'y rattache, et c'est là l'objet de la psychologie comme science explicative.

J. v. Kries, *Sur la dépendance des valeurs sombres à l'égard des degrés d'adaptation.* — Les valeurs sombres (*Dämmerungswerthe*) dont K. s'occupe ici une fois de plus sont les valeurs des intensités lumineuses pour lesquelles toute couleur disparaît, l'œil étant adapté à l'obscurité. On ne peut les percevoir qu'à la condition que cette adaptation de l'œil à l'obscurité existe à quelque degré : car, si l'œil est adapté à la lumière, les intensités lumineuses qui sont si faibles que l'on n'en peut reconnaître la couleur ne peuvent plus être perçues, ou ne peuvent l'être que d'une manière incertaine qui rend les comparaisons impossibles. Une adaptation à l'obscurité de 5 à 10 minutes suffit en général pour que les comparaisons puissent être faites. Comme cette adaptation est loin d'être la plus complète que l'on puisse réaliser, il y a lieu de chercher si et comment les degrés d'adaptation peuvent modifier les valeurs sombres. — Les expériences, faites au moyen d'un spectroscope, sont instituées de telle façon que l'on voit un petit cercle coloré sur un fond d'une couleur différente : on choisit convenablement l'intensité du fond et on fait varier celle du petit cercle de façon que les intensités paraissent égales, l'une et l'autre étant assez faibles pour que la couleur disparaisse. Deux régions seulement de la rétine ont été étudiées, l'une à 20 degrés du centre, dans la partie supérieure, l'autre à 4 degrés seulement du centre. — Dans des expériences préparatoires, destinées à contrôler la méthode, on a trouvé que, si le petit cercle et le fond sont éclairés par des lumières de même couleur, les intensités jugées égales le sont effectivement, sous réserve de faibles variations. Dans les expériences principales, le cercle étant éclairé par une lumière orange et le fond par une lumière bleue, on trouve que, si le temps d'adaptation à l'obscurité va en croissant de zéro à 45 ou 50 minutes, il faut accroître graduellement l'intensité du bleu ; si c'est le bleu qui est conservé constant, il faut diminuer graduellement l'intensité de l'orange. Les proportions

dans lesquelles il faut accroître le bleu ou diminuer l'orange, quand l'adaptation atteint le maximum, représentent de 21 à 50 p. 100 de l'intensité la plus faible. Les résultats présentent une régularité à peu près parfaite. — Nagel a fait aussi quelques expériences, qui ont donné exactement le même résultat. — D'autres expériences, destinées à comparer l'effet de l'adaptation à l'obscurité sur les deux régions étudiées de la rétine, ont montré que cette influence s'exerce dans le même sens pour les deux régions : mais les valeurs absolues des intensités qui paraissent égales à l'intensité fixe ne sont pas les mêmes, et elles diffèrent, d'une région à l'autre, de quantités sensiblement constantes pour les différents degrés d'adaptation. — Le résultat général de ces expériences est que l'influence de l'adaptation progressive à l'obscurité est réelle, sans être bien considérable, et qu'elle est opposée à celle qui se manifeste dans le phénomène de Purkinje.

J. v. Kries, *Sur l'action des excitations de courte durée sur la rétine.* — Quelques pages de discussion au sujet d'un article de Hess dans l'*Archiv für Ophthalmologie*, 51 (2), sur les images consécutives K. maintient ses opinions antérieures sur la fonction des cônes.

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

HILDEBRAND. — *Le Problème de la forme dans les arts figuratifs.* In-12, Paris, Bouillon.

DECHESNE. — *La conception du droit et les idées nouvelles.* In-12, Paris, Larose.

DWELSHAUVERS. — *L'idée de loi en psychologie.* In-8°, Bruxelles (brochure).

GRASSET. — *L'hypnotisme et la suggestion.* In-12, Paris, O. Doin.

M. BOUCHER. — *Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.* In-12, Paris, F. Alcan.

A. CRESSON. — *La morale de la raison théorique.* In-8°, Paris, Alcan.

D. A. BAIN. — *L'Auto-représentation chez les hystériques.* In-12, Paris, Vigot.

P. F. PÉCAUT. — *Petit traité de morale sociale.* In-18, Paris, Garnier.

Dr J. PHILIPPE. — *L'image mentale : évolution et dissolution.* In-18, Paris, F. Alcan.

PATTEN. — *Heredity and social Progress.* In-12, New-York, Macmillan.

HAMMOND. — *Aristotle's Psychology.* In-8, London, Schonnenschein.

E. BARNES. — *Studies in Education.* In-8, Philadelphie.

MÜNSTERBERG. — *Harvard psychological studies*, I. New-York, Macmillan.

HITCHTOCK (Clara). — *The Psychology of Expectation.* In-8°, New-York, Macmillan.

STUMPF. — *Leib und Seele : zwei Reden.* In-12, Leipzig, Barth.

KOSTER. — *Die Schrift bei Geisteskrankheiten.* In-8°, Leipzig, Barth.

CLIFFORD. — *Von der Natur der Dinge in sich, aus Englisch übersetz.* In-12, Leipzig, Barth.

KASSOWITZ, EHRENFELS, EISLER. u. s. w. — *Vorträge und Besprechungen.* In-8°, Leipzig, Barth.

AMADARI-VIRGILIJ. — *L'istituto famigliare nelle Società primitive.* In-12, Bari, Laterza.

REGALA. — *Se il piacere sia movente e l'emozione irreduttibile?* In-8°, Firenze.

A. COLOZZA. — *La Meditazione : appunti di psicagogia.* In-12, Napoli, Pierro.

S. EMMANUELE. — *Scuola e politica.* In-8°, Catania, Munumeci.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

SOCIOLOGIE ET SCIENCES SOCIALES

On dit couramment de la sociologie qu'elle est la science des faits sociaux, c'est-à-dire des phénomènes qui manifestent la vie propre des sociétés; et cette définition peut passer pour un truisme qui n'est plus contesté de personne. Mais il s'en faut que l'objet de la science soit, par cela seul, déterminé. En effet, ces mêmes faits qu'on lui assigne comme matière sont d'ores et déjà étudiés par une multitude de disciplines particulières, histoire des religions, du droit, des institutions politiques, statistique, science économique, etc. On se trouve donc en présence, à ce qu'il semble, de l'alternative suivante. Ou bien la sociologie a le même objet que les sciences dites historiques et sociales, et alors elle se confond avec ces dernières et n'est plus que le terme générique qui sert à les désigner collectivement. Ou bien elle est une science distincte; elle a son individualité propre; mais pour cela il faut qu'elle ait un objet qui lui appartienne spécialement. Or, où le trouver en dehors des phénomènes dont traitent les différentes sciences sociales?

Le but de ce travail est de montrer comment se résout ce dilemme. Nous nous proposons d'établir, d'une part, que la sociologie n'est et ne peut être que le système, le *corpus* des sciences sociales; de l'autre, que ce rapprochement sous une commune rubrique ne constitue pas une simple opération verbale, mais implique et indique un changement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences. Mais nous n'entendons pas procéder à cette démonstration d'une manière purement dialectique. Il ne s'agit pas d'analyser logiquement le contenu d'une notion préalablement construite. Ces dissertations conceptuelles sont, à bon droit, considérées comme vaines. La sociologie existe, elle a dès maintenant une histoire qui manifeste sa nature; il n'y a donc pas lieu de chercher à l'imaginer. Mais il est possible de l'observer. S'il ne sert à rien de disputer *in abstracto* sur ce que la science doit être, il y a, au contraire, un véritable intérêt à prendre conscience de ce qu'elle devient au fur et à mesure qu'elle se fait, à se rendre compte des éléments divers d'où elle est résultée et de leur part respective dans l'œuvre totale. C'est ce que nous voudrions essayer de faire dans les pages qu'on va lire.

I

Réduire la sociologie à n'être que le système des sciences sociales, c'est, semble-t-il au premier abord, se mettre en opposition avec les fondateurs de la science nouvelle et rompre avec la tradition qu'ils ont établie. Pour ne parler que du plus grand d'entre eux, il est bien certain qu'Auguste Comte n'a jamais conçu la sociologie que comme une spéculation unitaire et intégrale, étroitement rattachée à la philosophie générale. C'en est le couronnement et la pièce maîtresse. Elle n'est pas là pour elle-même, mais parce qu'elle seule peut fournir le principe nécessaire à une systématisation complète de l'expérience. Aussi a-t-on pu dire, non sans raison, qu'en un sens elle était, non pas une science spéciale, mais « la science unique », « la science universelle », puisque les autres sciences peuvent être regardées comme de grands faits sociologiques, et puisque l'ensemble de ce qui nous est donné se subordonne à l'idée suprême de l'humanité »[1]. C'est qu'en effet la loi des trois états, qui domine tout le *Cours de philosophie positive* est une loi essentiellement sociologique; et puisque, d'autre part, la démonstration de cette loi s'appuie sur des considérations philosophiques, relatives aux conditions de la connaissance, il en résulte que la philosophie positive est tout entière une sociologie et que la sociologie comtiste est elle-même une philosophie.

Non seulement la sociologie naissante a présenté ce caractère, mais encore il était nécessaire qu'elle le présentât. Elle ne pouvait naître qu'au sein d'une philosophie; car c'étaient des traditions philosophiques qui s'opposaient à ce qu'elle se constituât. Le premier de ces obstacles, c'était le dualisme religieux ou métaphysique qui faisait de l'humanité un monde à part, soustrait, par on ne sait quel obscur privilège, au déterminisme dont les sciences naturelles constatent l'existence dans le reste de l'univers. Pour que la nouvelle science pût se fonder, il fallait donc étendre l'idée de lois naturelles aux phénomènes humains. Tant que cette condition première n'était pas remplie, l'application de la pensée aux faits sociaux ne pouvait engendrer une véritable science positive et progressive. Si les observations judicieuses ou pénétrantes qu'Aristote et Bossuet, Montesquieu et Condorcet avaient pu faire sur la vie des sociétés ne constituaient pourtant pas une sociologie, c'est que ce principe fondamental leur faisait défaut. Or, il ne pouvait résulter que d'un progrès de la pensée philosophique. Le préjugé dualiste

1. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 403.

ne pouvait reculer que devant une affirmation hardie de l'unité de la nature, et cette affirmation elle-même ne pouvait être que le couronnement d'une synthèse, plus ou moins intégrale, des connaissances déjà acquises à la science. C'est en se donnant à lui-même le spectacle de l'œuvre accomplie que l'esprit humain pouvait prendre le courage nécessaire pour la pousser plus loin. Si les physiciens, les chimistes, les biologistes sont des esprits positifs, c'est, le plus souvent, que leurs sciences sont depuis longtemps positives. La pratique familière de la méthode qui y est en usage, la connaissance des résultats obtenus, des lois établies, suffit à faire leur éducation. Mais pour apercevoir le caractère positif d'une science qui n'était pas faite, pour affirmer d'un ordre de phénomènes qu'il est soumis à des lois avant que ces lois ne fussent découvertes, il fallait un philosophe, puisant dans une culture encyclopédique sa foi positive et la fortifiant, d'ailleurs, par une ébauche sommaire de la science, mais sans que cette ébauche fût séparable de la philosophie générale qui en avait suggéré l'idée et qui y trouvait sa confirmation.

Sous un autre rapport encore, sociologie et philosophie positive s'impliquaient mutuellement. L'affirmation de l'unité de la nature ne suffisait pas, en effet, pour que les faits sociaux devinssent la matière d'une science nouvelle. Le monisme matérialiste, lui aussi, postule que l'homme est dans la nature, mais en faisant de la vie humaine, soit individuelle soit collective, un simple épiphénomène des forces physiques, il rend inutile la sociologie comme la psychologie. De ce point de vue, les phénomènes sociaux, comme les représentations individuelles, sont comme résorbés dans leur substrat matériel qui, seul, comporterait l'investigation scientifique. Pour que la sociologie pût naître, il ne suffisait donc pas de proclamer l'unité du réel et du savoir ; il fallait encore que cette unité fût affirmée par une philosophie qui ne méconnaît pas l'hétérogénéité naturelle des choses. Ce n'était pas assez d'avoir établi que les faits sociaux sont soumis à des lois; il fallait ajouter qu'ils ont leurs lois propres, spécifiques, comparables aux lois physiques ou biologiques, mais sans être immédiatement réductibles à ces dernières; il fallait de plus que, pour découvrir ces lois, l'esprit s'appliquât directement à l'étude du règne social, le considérât en lui-même, sans intermédiaire, sans substitut d'aucune sorte, en lui laissant toute sa complexité. Or, on sait que, pour Comte, les différentes sciences fondamentales sont irréductibles les unes aux autres, bien que leur ensemble forme un système homogène. L'unité de la méthode positive n'empêche pas leur spécificité. Ainsi, par cela seul que la sociologie était mise au rang des sciences naturelles, son individualité

se trouvait assurée; mais le principe qui la lui garantissait supposait évidemment une large comparaison des sciences antérieures, de leurs méthodes et de leurs résultats, comparaison qui ne pouvait être faite qu'au cours d'une vaste synthèse philosophique, telle que fut la philosophie positive.

Née au sein d'une philosophie, la sociologie devait donc, de toute nécessité, présenter à sa naissance le caractère distinctif de toute discipline philosophique, c'est-à-dire le goût des vues générales et d'ensemble, et, au contraire, une certaine indifférence pour le détail des faits et les recherches des spécialistes. Par suite, il était naturel qu'elle se constituât en dehors des techniques spéciales, comme un mode de spéculation autonome, capable de se suffire à soi-même. Cette attitude était, d'ailleurs, justifiée par l'état où se trouvaient alors les sciences, par l'esprit dont elles étaient animées et qui, sur ces points essentiels, était radicalement opposé à celui dont procédait la science nouvelle. Ce n'est pas sans raison, en effet, que Comte reproche à l'économie politique de son temps de n'être pas une science vraiment positive, d'être encore tout imprégnée de philosophie métaphysique, de s'attarder en des discussions stériles sur les notions élémentaires de valeur, d'utilité, de production, discussions qui rappellent, dit-il, « les étranges débats des scolastiques du moyen âge sur les attributions fondamentales de leurs pures entités métaphysiques »[1]. De plus, l'aveu général des économistes « sur l'isolement nécessaire de leur prétendue science par rapport à l'ensemble de la philosophie sociale » lui paraissait à bon droit constituer « une involontaire reconnaissance, décisive quoique indirecte, de l'inanité scientifique de cette théorie.... Car, par la nature du sujet, dans les études sociales, comme dans toutes celles relatives aux corps vivants, les divers aspects généraux sont, de toute nécessité, mutuellement solidaires et rationnellement inséparables, au point de ne pouvoir être clairement éclaircis que les uns par les autres »[2]. Il est certain, en effet, que la notion de loi naturelle, telle que l'entendait Comte, était étrangère à la science économique. Sans doute, les économistes ont fait un large emploi du mot loi; mais il n'avait aucunement dans leur bouche le sens qu'il a dans les sciences de la nature. Il n'indiquait pas des rapports de faits, objectivement observables entre les choses, mais des connexions purement logiques entre des concepts formés d'une manière tout idéologique. Pour l'économiste, il s'agissait, non

1. *Cours de philos. pos.*, IV, p. 215.
2. *Ibid.*, p. 216.

de découvrir ce qui se passe dans la réalité, non de chercher comment des effets donnés y dérivent de causes également données, mais de combiner mentalement des notions toutes formelles, comme celles de valeur, d'utilité, de rareté, d'offre, de demande, etc. Et le même reproche pouvait s'adresser aux théories les plus en vogue sur le droit et sur la morale, à celle de Montesquieu tout aussi bien qu'à celle de Kant.

Pour ces raisons diverses, la sociologie ne pouvait donc prendre conscience d'elle-même que dans une pensée de philosophe, loin des disciplines spéciales et de leur influence. Même ce caractère tenait à des causes trop profondes pour qu'il ait pu perdre toute raison d'être du jour où la science eût reçu un commencement d'organisation. C'est pourquoi on ne saurait s'étonner de le retrouver chez le successeur immédiat de Comte, chez Spencer. Que Spencer ait fait de la sociologie en philosophe, c'est ce qui est de toute évidence, puisqu'il s'est proposé, non d'étudier les faits sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais de montrer comment l'hypothèse évolutionniste se vérifie dans le règne social. Mais il s'est trouvé, par cela même, en mesure de compléter ou de rectifier sur des points importants les conceptions générales de la sociologie comtiste. Bien que Comte eût définitivement intégré les sociétés dans la nature, l'intellectualisme outré dont était empreinte sa doctrine se conciliait mal avec cet axiome fondamental de toute sociologie. Si c'est l'évolution scientifique qui détermine l'évolution politique, économique, morale, esthétique, l'écart est grand entre les explications sociologiques et celles qui sont en usage dans les autres sciences de la nature, et il est difficile que l'on ne retombe pas dans l'idéologie. En montrant que, sous des formes diverses, une même loi domine le monde social et le monde physique, Spencer a rapproché plus étroitement les sociétés du reste de l'univers; il nous a donné le sentiment que, sous les faits qui se produisent à la surface de la conscience collective et que traduisent les œuvres de la pensée réfléchie, des forces obscures se jouent qui ne meuvent pas les hommes en vertu d'une simple nécessité logique, comme celle qui relie entre elles les phases successives du développement scientifique. D'un autre côté, Comte n'admettait pas qu'il y eût une pluralité de types sociaux; il n'existait suivant lui qu'une seule société, c'est l'association humaine dans son intégralité; et les États particuliers ne représentaient que des moments différents dans l'histoire de cette unique société. La sociologie se trouvait ainsi dans une situation singulière entre toutes les sciences, puisqu'elle avait pour objet un être unique en son genre. Spencer a fait cesser cette anomalie en montrant que les

sociétés, comme les organismes, peuvent se classer en genres et en espèces et, quoi que vaille la classification qu'il a proposée, le principe du moins méritait d'être conservé et a survécu. Bien qu'élaborées philosophiquement, ces deux réformes constituaient donc pour la science de précieux acquêts.

Mais si cette manière d'entendre et de faire la sociologie a certainement été, à un moment donné, nécessaire et utile, cette nécessité, comme cette utilité, n'étaient que provisoire. Pour se constituer, et même pour faire ses premiers progrès, la sociologie avait besoin de s'appuyer sur une philosophie; mais pour devenir vraiment elle-même, il était indispensable qu'elle prît un autre caractère.

II

C'est ce que l'exemple même de Comte peut servir à prouver; car, en raison de son caractère philosophique, la sociologie qu'il a édifiée s'est trouvée ne satisfaire aucunement aux conditions qu'il exigeait lui-même de toute science positive.

En effet, des deux parties qu'il a distinguées dans cette science, la statique et la dynamique, il n'a vraiment traité que la seconde; c'était d'ailleurs, de son point de vue, la plus importante, car s'il y a suivant lui des faits sociaux, distincts des phénomènes purement individuels, c'est surtout parce qu'il y a une évolution progressive de l'humanité, c'est-à-dire parce que l'œuvre de chaque génération lui survit et vient s'ajouter à celle des générations qui suivent. Le progrès est le fait social par excellence. Or la dynamique sociale, telle qu'il l'a exposée, ne présente à aucun degré « cette continuité et cette fécondité » qui, suivant la remarque même de Comte, constituent « les symptômes les moins équivoques de toutes les conceptions vraiment scientifiques » [1]; car Comte lui-même la considérait comme à peu près achevée par lui. En effet, elle tient tout entière dans la loi des trois états et, cette loi une fois découverte, on ne voit pas comment il serait possible de la compléter, de l'étendre, et, moins encore, quelles lois différentes pourraient être découvertes. La science était close, à peine fondée. En fait, ceux des disciples de Comte qui se sont étroitement attachés au contenu de la doctrine n'ont pu que reproduire les propositions du maître, en les illustrant parfois d'exemples nouveaux, mais sans que ces variantes de pure forme aient jamais constitué des découvertes véritables. Ainsi s'explique l'arrêt de développement de l'école pro-

1. *Cours*, IV, 214.

prement comtiste après Comte; les mêmes formules ont été rituellement répétées sans qu'aucun progrès fût réalisé. C'est qu'une science ne peut vivre et se développer quand elle se réduit à un seul et unique problème sur lequel un grand esprit met, de loin en loin, sa marque. Pour qu'elle progresse, il faut qu'elle se résolve en une quantité progressivement croissante de questions spéciales, de manière à rendre possible la coopération d'esprits différents et de générations successives. C'est à cette condition seulement qu'elle aura le caractère collectif et impersonnel sans lequel il n'y a pas de recherche scientifique. Or la conception philosophique et unitaire que Comte se faisait de la sociologie s'opposait à cette division du travail. Aussi sa dynamique sociale n'est-elle au fond qu'une philosophie de l'histoire, d'une profondeur et d'une nouveauté remarquables, mais construite sur le type des philosophies antérieures. Il s'agit d'apercevoir la loi qui domine « le mouvement nécessaire et continu de l'humanité », et qui seule permettra d'introduire dans la suite des événements historiques l'unité et la continuité qui leur manquent. Mais Bossuet ne se proposait pas un autre objet. La méthode diffère ainsi que la solution; mais l'investigation est de même nature[1].

Et pourtant, malgré ce qu'avait d'instructif l'échec d'une pareille tentative, la sociologie est restée, pour la plupart de nos contemporains, à peu près ce qu'elle était pour Comte, c'est-à-dire une spéculation essentiellement philosophique. Nous assistons, depuis une vingtaine d'années, à une véritable efflorescence de littérature sociologique. La production, jadis intermittente et rare, est devenue continue, des systèmes nouveaux ont été construits, il s'en construit tous les jours. Mais ce sont toujours ou presque toujours des systèmes où toute la science est ramenée, plus ou moins ouvertement, à un seul et unique problème. Comme chez Comte, comme chez Spencer, il s'agit encore de découvrir la loi qui domine l'évolution sociale dans son ensemble. Ici, c'est la loi d'imitation; ailleurs, c'est la loi d'adaptation, ou la lutte pour la vie, et, plus spéciale-

1. *La Statique sociale* consiste dans un tout petit nombre de théories, qui rappellent en somme la *Politique* philosophique des siècles précédents sur la famille, la nature du lien social, celle du gouvernement. Sans doute on y trouve des indications précieuses. Non seulement la plupart des modes de groupement, clans, classes, castes, corporations, cités, villes, etc., ne sont pas considérées ; mais encore l'élément social fondamental, la famille, est conçu comme toujours semblable à lui-même; l'idée d'une classification des types divers d'organisation domestique, qui implique l'idée de corrélations diverses entre la famille et les organisations plus vastes, ne se présente pas à l'esprit de Comte. Il n'y a donc pas là matière à des découvertes et la théorie de la famille est achevée d'un coup.

ment, la lutte entre les races; pour un autre, c'est l'action du milieu physique, etc. En vérité, à voir tous ces travailleurs à la recherche de la loi suprême, de la cause qui domine toutes les causes, de « la clef qui ouvre toutes les serrures »[1], on ne peut s'empêcher de penser aux alchimistes d'autrefois à la recherche de la pierre philosophale[2].

Bien loin qu'il y ait eu progrès, c'est plutôt un recul qui s'est produit. Pour Comte, du moins, la sociologie était la science intégrale de tous les faits sociaux; elle comprenait en elle les multiples aspects de la vie collective; aucune catégorie de phénomènes n'en était systématiquement exclue. S'il se refusait à voir dans l'économie politique une science sociologique, c'est qu'elle était traitée de son temps dans un esprit qui n'avait rien de scientifique, c'est qu'elle méconnaissait la nature vraie de la réalité sociale; mais il n'entendait nullement mettre les faits économiques en dehors de la sociologie. Par suite, la voie restait ouverte à une division ultérieure du travail, à une spécialisation croissante des problèmes à mesure que le domaine de la science s'étendrait et qu'on en sentirait mieux la complexité. Tout au contraire, chez les sociologues les plus récents, s'est peu à peu dégagée cette idée que la sociologie est distincte des sciences sociales; qu'il y a une science sociale générale qui s'oppose à ces disciplines particulières, qui a son objet propre, sa méthode spéciale, et à laquelle on réserve le nom de sociologie. Partant de ce fait que les sciences sociales se sont constituées en dehors des grandes synthèses philosophiques à propos desquelles le mot de sociologie a été créé, on en a conclu qu'il devait y avoir là deux sortes de recherches nettement différentes et on s'est appliqué à les différencier. Tandis que chaque science sociale est cantonnée dans une catégorie déterminée de phénomènes sociaux, la sociologie, a-t-on dit, a pour objet la vie collective en général; c'est à ce titre de science sociale *générale* qu'elle constitue une individualité distincte.

1. Le mot est de M. Tarde (*Lois de l'imitation*, p. v), qui le place sous l'autorité d'un philosophe qui paraît être Taine. Mais quel qu'en soit l'auteur, il nous paraît bien peu scientifique. Nous ne croyons pas qu'il y ait de science où une clef de ce genre existe. Les serrures doivent être ouvertes, disons même forcées, les unes après les autres et laborieusement.

2. Cette manière de concevoir la sociologie est tellement invétérée qu'on interprète parfois les travaux des sociologues comme s'ils ne pouvaient pas être conçus autrement. C'est ainsi qu'on nous a reproché de vouloir tout ramener à la division du travail, parce que nous avions fait un livre sur ce sujet, ou de tout expliquer par la contrainte collective, alors que nous ne voyions dans le caractère coercitif des institutions qu'un moyen — et peut-être pas le seul — de définir les faits sociaux de manière à déterminer le champ de l'étude. (E. D.)

Mais pour pouvoir exposer et discuter avec quelque précision les différentes tentatives qui ont été faites dans ce sens, il est nécessaire de distinguer deux sens différents dans lesquels ce mot de général a été pris par les auteurs.

Dans le premier sens, la sociologie est dite *générale* parce qu'elle considère dans toute sa complexité la réalité sociale que les sciences particulières divisent et décomposent par abstraction; elle est la science concrète, synthétique, tandis que les autres sont analytiques et abstraites. Pour parler la langue des logiciens, le mot *général* est pris ici en compréhension; il signifie que l'objet de la recherche est considéré avec tous les caractères qui lui appartiennent, tous les éléments qui le constituent. C'est ainsi que, pour Stuart Mill, la science sociale générale ou sociologie proprement dite aurait pour objet les « états de société », tels qu'il se succèdent dans l'histoire des peuples. Il entend par ce mot « l'état, en un même moment, de tous les faits ou phénomènes sociaux les plus importants »[1]; et il donne comme exemples le degré d'instruction et de culture morale dans la communauté et dans chaque classe, l'état de l'industrie, celui de la richesse et de la distribution, les occupations ordinaires de la nation, sa division en classes, la nature et la force des croyances communes, la nature du goût, la forme de gouvernement, les lois et coutumes les plus importantes, etc. C'est l'ensemble de ces éléments qui forme l'état de société, ou, pour nous servir d'une autre expression que Mill emploie également, l'état de civilisation. Mill pose, en effet, que ces éléments ne peuvent pas se combiner d'une manière quelconque, mais qu'il existe entre eux des corrélations naturelles en vertu desquelles ils ne peuvent s'associer que suivant un rapport déterminé. La sociologie aurait à traiter deux sortes de problèmes : ou bien elle déterminerait quelles sont ces corrélations, c'est-à-dire quelles sont les uniformités de coexistence d'un même état de société, ou bien elle rechercherait comment les états successifs s'enchaînent et quelle est la loi de cet enchaînement. Tout autre serait l'objet des sciences sociales particulières. Elles prendraient pour point de départ ce qui est le point d'arrivée de la sociologie : un état de société étant donné, elles auraient à rechercher quels changements peuvent y introduire tel ou tel facteur déterminé; elles se demanderaient, par exemple, quel effet aurait ou la suppression de la loi sur les

1. *Logique*, l. VI, ch. x, § 2. — La distinction des deux sens du mot *général* a été bien faite par M. Belot dans son Introduction au VIe livre de la *Logique* (1897), p. LXXV.

céréales (économie politique) ou l'abolition de la monarchie et l'introduction du suffrage universel (science politique) sur un ensemble donné de conditions sociales. De ce point de vue, la sociologie est si bien indépendante des sciences sociales qu'elle exerce sur ces dernières une véritable prééminence; car c'est elle qui leur fournit leurs postulats fondamentaux, à savoir ces états de société qui servent de base aux déductions des spécialistes. C'est à elle, dit Mill, « qu'il appartient de limiter et de contrôler les conclusions des recherches plus particulières de l'autre catégorie »[1].

Nous ne nous arrêterons pas à faire voir ce que cette conception des sciences spéciales a d'insoutenable. Manifestement, Mill se les représente sur le modèle de cette économie politique abstraite et déductive, que Comte déjà refusait de mettre au rang des sciences positives. Comment, en effet, donner ce nom à une recherche qui n'a pas pour objet un groupe de faits acquis, donnés dans le réel, mais qui s'occupe uniquement à déduire, de causes conjecturées, des effets simplement possibles? — Pour ce qui est de la sociologie proprement dite, la définition qu'en donne Mill échappe à cette objection; les états de société dont elle doit traiter font bien partie du réel. Seulement, ils sont formés par un assemblage de phénomènes tellement divers qu'il est impossible à une seule et même science de maîtriser une matière d'une telle diversité. En effet, dans un état de société, entrent comme éléments le système religieux, le système juridique, moral, économique, technique, scientifique, etc., d'une société à une époque déterminée. Et chacun de ces systèmes, à son tour, est un tout complexe d'institutions très complexes elles-mêmes. Le système religieux, par exemple, comprend une multitude de dogmes, de mythes, de rites, une organisation sacerdotale, etc.; le système juridique, des codes plus ou moins nombreux et volumineux, des coutumes, une organisation judiciaire, etc. Un tout aussi hétérogène ne saurait donc être étudié en bloc comme s'il était doué d'une unité objective. C'est un monde infini dont on ne peut avoir qu'une représentation tronquée tant qu'on essaye de l'embrasser d'un coup et dans son ensemble; car il faut pour cela se résigner à l'apercevoir en gros et sommairement, c'est-à-dire confusément. Il est donc nécessaire que chaque partie en soit étudiée à part; chacune d'elles est assez vaste pour servir de matière à toute une science. Et ainsi cette science générale et unique, à laquelle on donnait le nom de sociologie, se résout en une multitude de branches distinctes, quoique solidaires; et les

1. *Ibid.*, ch. x, § 1.

relations qui unissent entre eux les éléments ainsi décomposés, les actions et les réactions qu'ils exercent les uns sur les autres, ne peuvent elles-mêmes être déterminées qu'à l'aide de recherches qui, pour être situées sur les confins de deux ou plusieurs domaines, n'en sont pas moins spéciales. Par exemple, c'est aux savants qui traitent de l'économie politique ou de la religion, et à eux seuls, qu'il appartient de rechercher les rapports des phénomènes religieux et des phénomènes économiques.

Mais ce qui est peut-être plus impossible encore, c'est qu'on entreprenne d'expliquer ces états de société, en établissant entre eux un ordre de filiation. Car un état de société n'est pas une sorte d'entité indivisible qui engendre l'état qui suit, comme il est engendré par celui qui précède. Mais chacun des systèmes et même chacune des institutions qui servent à le former a son individualité et dépend de conditions spéciales. Ce n'est pas le tout qui produit le tout, mais chaque partie a sa genèse propre qui demande à être établie à part. Aussi, pour maintenir l'unité de la recherche, Mill est-il obligé d'admettre, à l'imitation de Comte, que, dans chaque état de société, il y a un élément, toujours le même, qui domine tous les autres et qui constitue l'agent principal du mouvement social, « une chaîne maîtresse, à chaque anneau successif de laquelle seraient suspendus les anneaux correspondants de tous les autres progrès ». Cet élément privilégié serait « l'état des facultés spéculatives de la race humaine, manifesté dans la nature des croyances auxquelles elle est arrivée par des voies quelconques au sujet d'elle-même et du monde qui l'environne[1] ». Le problème inextricable qui était posé au sociologue se trouve ainsi singulièrement simplifié : à l'évolution des états de société, pris dans toute leur complexité, on substitue la seule évolution des religions et de la philosophie. Mais il n'est pas nécessaire de démontrer ce qu'un tel postulat a d'arbitraire. Rien ne nous autorise à supposer qu'il y ait un phénomène social qui jouisse d'une telle prérogative sur tous les autres; à supposer même que, dans chaque type social, il y ait un système d'opinions ou de pratiques qui joue vraiment un rôle quelque peu prépondérant, il n'est pas du tout prouvé que ce soit toujours le même, dans tous les temps et dans tous les pays. L'influence des pratiques religieuses était autrefois beaucoup plus marquée que celle des idées; l'influence du phénomène économique a varié en sens inverse. Les conditions de la vie sociale ont trop changé au cours de l'histoire pour que les mêmes institutions aient

1. *Logique*, livre VI, ch. x, § 7.

pu, toujours et partout, garder la même importance. C'est ainsi que, dans la série zoologique, la fonction prééminente change suivant les espèces, et encore ce mot de prééminence n'a-t-il ici qu'une acception assez vague et un peu figurée.

Mais le mot de *général* est pris dans un sens très différent, et presque contraire, par nombre de sociologues qui appellent science sociale générale ou sociologie, la science sociale la plus abstraite de toutes, celle qui, poussant le plus loin l'analyse, s'éloigne le plus de la réalité complexe et se donne pour objet les relations sociales les plus simples, celles dont toutes les autres ne seraient que des modalités ou des combinaisons. On pourrait dire que le mot est employé ici en extension; c'est-à-dire que par *général* on entend ce qui est assez indéterminé pour se retrouver dans tous les cas particuliers. C'est ainsi que M. Giddings a défini la sociologie. Il reconnaît sans peine que les divers côtés de la vie sociale sont dès à présent étudiés dans les différentes sciences économiques, historiques, politiques. Mais suivant lui, là n'est pas la question pour le sociologue. « La société est-elle un tout? L'activité sociale est-elle continue? Y a-t-il certains faits essentiels, certaines causes, certaines lois qui se retrouvent dans les communautés de toute espèce, de tous les temps, sur lesquels les formes sociales plus spéciales s'appuient et par lesquelles elles s'expliquent? Si nous sommes autorisés à répondre affirmativement, il s'ensuit que ces vérités universelles doivent être enseignées [1]. » Les établir et les enseigner serait l'objet propre de la sociologie. Par exemple, l'économie politique se demande comment les richesses sont produites dans la société, comment elles y circulent; la science politique étudie l'état organique de la société, une fois qu'elle est devenue un État constitué. Mais l'une et l'autre science reposent sur un fait qu'elles postulent sans en faire l'étude : c'est qu'il existe des sociétés, c'est que « des humains s'associent ». C'est ce fait qui servirait de matière à la sociologie. Elle aurait donc à rechercher en quoi consiste l'association humaine en général, abstraction faite des formes spéciales qu'elle peut prendre, quels sont les facteurs dont dépendent ses principaux caractères, les éléments mentaux auxquels elle donne naissance. En un mot, elle serait la science « des principes généraux »; elle consisterait « dans une analyse des caractéristiques générales des phénomènes sociaux et dans la détermination des lois générales de l'évolution sociale » [2].

1. *The principles of sociology*, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 33.

Certes, si l'on entendait dire simplement que, une fois les sciences sociales suffisamment avancées, il y aurait lieu de rapprocher les uns des autres les résultats obtenus par chacune d'elles, afin d'en dégager les rapports les plus généraux qui y sont inclus, le problème ainsi posé n'aurait en soi rien d'insoluble. Seulement, la sociologie ainsi définie ne différerait pas en nature des sciences sociales, elle aurait le même domaine, sauf qu'elle l'embrasserait de plus haut et dans son ensemble. Bien loin de constituer une science autonome, elle serait, au contraire, sous la dépendance la plus immédiate de ces diverses disciplines auxquelles elle devrait emprunter tous ses matériaux et elle ne pourrait progresser que dans la mesure où elles progressent elles-mêmes. Il n'y aurait donc aucune raison pour en faire une entité scientifique distincte, désignée par un vocable spécial. Mais ce n'est pas du tout ainsi que M. Giddings, et avec lui nombre de sociologues actuels, entendent cette science générale des sociétés. Ils ne le pourraient, d'ailleurs, sans être obligés de reconnaître en même temps que l'heure de la sociologie est encore lointaine; car ces hautes généralisations ne seront possibles que quand les études spéciales seront plus avancées qu'elles ne sont aujourd'hui. Mais pour eux, cette science synthétique, loin d'être à la remorque des sciences particulières, jouirait au contraire sur ces dernières d'une véritable « primauté logique » : au lieu d'en être la conclusion ultime, elle en fournirait les bases fondamentales. « Loin de n'être que la somme des sciences sociales, elle en est plutôt la base commune. Ses principes, qui sont d'une grande extension sont les postulats des sciences spéciales »[1]. C'est l'économie politique, la science de l'Etat, etc., qui auraient besoin de s'appuyer sur une autre science ; car l'étude des formes les plus complexes de la vie sociale ne peut être utilement entreprise que si l'on a déjà une notion suffisante des formes plus élémentaires. Or c'est la sociologie, dit-on, qui traite de ces dernières. Elle peut donc, elle doit se suffire à elle-même. Les autres sciences sociales la supposent, mais elle n'en suppose aucune avant elle. C'est par elle que doivent commencer la recherche et l'enseignement[2].

Malheureusement, ces formes élémentaires n'existent nulle part dans un état d'isolement, même relatif, qui en permette l'observation directe. Il ne faut pas, en effet, les confondre, avec les formes primitives. Les sociétés les plus rudimentaires sont encore com-

1. *Ibid.*, p. 33.

2. M. Giddings va jusqu'à dire que les sciences sociales sont différenciées de la sociologie comme celle-ci l'est de la psychologie, comme la psychologie elle-même l'est de la biologie (*Ibid.*; cf. p. 25-26).

plexes, quoique d'une complexité confuse; elles contiennent en elles, perdus les uns dans les autres, mais pourtant réels, tous les éléments qui se différencieront et se développeront dans la suite de l'évolution. Ce sont des sociétés très spéciales; elles constituent des types particuliers, et d'ailleurs il est certain que ni M. Giddings, ni les autres sociologues qui l'ont devancé ou suivi dans cette voie, n'ont entendu borner leur investigation à ces seules sociétés ni réduire la sociologie à n'être qu'une ethnographie comparée. Ces formes qu'il appelle élémentaires, ce sont, comme on l'a vu, les formes les plus générales; les deux expressions sont employées indifféremment l'une pour l'autre. Or, qu'il s'agisse de phénomènes sociaux ou de phénomènes physiques, le général n'existe que dans le particulier. Ce qu'on appelle l'association humaine, ce n'est pas une société déterminée, mais l'ensemble des caractères qui se retrouvent dans toutes les sociétés; ces caractères ne se présentent donc jamais à l'observateur qu'inextricablement mêlés aux caractères distinctifs des divers types sociaux, et même des différentes individualités collectives. Puisque, d'autre part, pour séparer les premiers des seconds, on écarte la méthode qui consisterait à constituer d'abord les types particuliers, puis à dégager par voie de comparaison ce qu'ils ont de commun, tout critère manque pour opérer cette dissociation, et il ne peut plus y être procédé qu'au jugé et d'après des impressions toutes personnelles. On retient tels faits, on exclut tels autres parce que les premiers *paraissent* essentiels, parce que les seconds *paraissent* secondaires, mais sans qu'on puisse donner de ces préférences ou de ces exclusions aucune raison objective. Ainsi, quand M. Giddings entreprend d'analyser ces éléments primaires et généraux, il commence par poser, comme un axiome évident, « qu'ils sont tous contenus dans la base physique de la société, la population sociale »[1]. Il est bien certain que la population est un élément essentiel de toute société. Mais, d'abord, il y a une science spéciale qui étudie les lois de la population : c'est la démographie, ou, plus spécialement, ce que Mayr appelle la démologie. Le sociologue, pour se distinguer du démographe, devra-t-il se placer à un point de vue particulier? Sans doute il sera tenu d'étudier la population en faisant abstraction des formes diverses qu'elle présente suivant les sociétés? Mais alors il n'y a pas grand chose à en dire. Aussi M. Giddings est-il bien obligé de sortir de ces extrêmes généralités; il parle de la distribution de la population dans les différentes sociétés (non civilisées, demi-civilisées, civilisées,

1. *The principles*, etc., p. 79.

p. 82-87), des différentes espèces de groupements génétiques, congrégatifs, p. 89), etc. Où s'arrêter dans cette voie et où se trouve la limite entre ce qui ressortit au sociologue et ce qui revient aux autres sciences? Dans le chapitre III du livre II, sous la rubrique *Composition sociale*, il est parlé des groupements polyandriques, polygamiques, des tribus matronymiques, patronymiques, des sociétés à base de villages; ce développement contient toute une théorie sur les origines de la famille. L'objet ainsi assigné à la sociologie reste donc essentiellement indéterminé; c'est le sociologue qui le détermine lui-même, arbitrairement, suivant l'étendue de ses connaissances et ses goûts personnels. Il y a plus; en le déterminant ainsi, il est obligé d'empiéter sur le domaine des sciences spéciales; sans quoi, toute matière lui ferait défaut. Les questions qu'il traite ne diffèrent pas en nature de celles que traitent les spécialistes; seulement comme il ne saurait avoir une compétence universelle, il est condamné aux généralités imprécises, incertaines, ou même tout à fait inexactes. Et encore le traité de M. Giddings est-il un des meilleurs, peut-être même le meilleur du genre. L'auteur s'y efforce, du moins, de circonscrire son sujet, d'étudier un nombre limité d'éléments. Il serait bien plus difficile encore de dire en quoi consiste, pour MM. Tarde, Gumplowicz, Ward et bien d'autres, l'objet précis de la sociologie et comment cette science, qu'ils distinguent pourtant, en fait, des autres sciences sociales, se situe par rapport à ces dernières. Ici, l'indétermination est érigée en principe. Ce n'est plus, par suite, de la science. Ce n'est même plus cette philosophie méthodique que Comte avait essayé d'instituer; c'est un mode très particulier de spéculation, intermédiaire entre la philosophie et la littérature, où quelques idées théoriques, très générales, sont promenées à travers tous les problèmes possibles.

Ainsi, ce n'est pas en opposant le mot de *général* au mot de *spécial* que l'on pourra jamais établir une ligne de démarcation nettement tranchée entre la sociologie et les sciences particulières de la société. Nous pourrions donc considérer cette distinction comme impossible si un essai pour la réaliser d'après un principe en apparence différent n'avait été tenté récemment en Allemagne par M. Simmel.

D'après cet écrivain, ce qui différencie ces deux sortes de recherches, c'est que les sciences spéciales étudient ce qui se passe dans la société, non la société elle-même. Les phénomènes dont elles s'occupent (religieux, moraux, juridiques, etc.) se produisent au sein de groupes; mais les groupes au sein desquels ils ont lieu doi-

vent être l'objet d'une autre recherche, indépendante des précédentes, et qui n'est autre que la sociologie. Les hommes qui vivent en société poursuivent, à l'abri de la société qu'ils forment, toute sorte de fins variées, les unes religieuses, les autres économiques, les autres esthétiques, etc., et les sciences particulières ont précisément pour matière les *processus* spéciaux en vertu desquels ces fins sont atteintes. Mais ces *processus* ne sont pas sociaux par eux-mêmes, ou, du moins, ils n'ont ce caractère qu'indirectement et parce qu'ils se déroulent dans un milieu qui, lui, est proprement collectif. Les sciences correspondantes ne sont donc pas vraiment sociologiques. Autrement dit, dans ce *complexus* qu'on appelle la société, il y a deux sortes d'éléments qui demandent à être distingués avec le plus grand soin : il y a le contenu, c'est-à-dire les phénomènes divers qui se passent entre les individus associés; et puis il y a le contenant, c'est-à-dire l'association même à l'intérieur de laquelle s'observent ces phénomènes. L'association est la seule chose expressément sociale, et la sociologie est la science de l'association *in abstracto*. « La sociologie doit chercher ses problèmes non dans la matière de la vie sociale, mais dans sa forme.... C'est sur cette considération abstraite des formes sociales que repose tout le droit que la sociologie a d'exister; c'est ainsi que la géométrie doit son existence à la possibilité d'abstraire, des choses matérielles, leurs formes spatiales. »

Mais par quels moyens réaliser cette abstraction? Puisque toute association humaine se forme en vue de fins particulières, comment isoler l'association elle-même des fins variées auxquelles elle sert, de manière à en déterminer les lois? « En rapprochant les associations destinées aux buts les plus différents et en dégageant ce qu'elles ont de commun. De cette façon, toutes les différences que présentent les fins spéciales autour desquelles les sociétés se constituent, se neutralisent mutuellement et la forme sociale sera seule à ressortir. C'est ainsi qu'un phénomène comme la formation des partis se remarque aussi bien dans le monde artistique que dans les milieux politiques, dans l'industrie que dans la religion. Si donc on recherche ce qui se retrouve dans tous ces cas en dépit de la diversité des fins et des intérêts, on obtiendra les espèces et les lois de ce mode particulier de groupement. La même méthode permettrait d'étudier la domination et la subordination, la formation des hiérarchies, la division du travail, la concurrence, etc. [1] .»

1. *Comment les formes sociales se maintiennent* in *Année sociologique*, I, p. 72. Cf., du même auteur, *Über sociale Differenzierung*, Leipzig, 1890, p. 10-20, et *Le problème de la sociologie*, in *Revue de métaphysique*, IIe année, p. 497.

Bien certainement, il ne saurait être question de contester à la sociologie le droit de se constituer par abstraction; il n'est pas de science qui se constitue d'une autre manière. Seulement, il est nécessaire que les abstractions soient conduites méthodiquement, qu'elles divisent les choses selon leurs articulations naturelles. Pour classer des faits en des catégories distinctes, et surtout pour les assigner à des sciences différentes, encore faut-il qu'ils ne soient pas de même nature et ne s'impliquent pas mutuellement au point d'être inexplicables les uns sans les autres. Pour justifier la définition qui nous est proposée de la sociologie, il ne suffit donc pas de rappeler l'exemple des sciences qui procèdent par abstraction; mais il est nécessaire de prouver que l'abstraction à laquelle on recourt est bien conforme à la nature des choses.

Or de quel droit sépare-t-on aussi radicalement le contenant et le contenu de la société? Certes, il est parfaitement exact que tout ce qui se passe dans la société n'est pas social; mais il n'en est pas de même, on le reconnaît, de tout ce qui se produit dans la société *et par elle*. Pour être fondé à mettre hors de la sociologie les phénomènes divers qui constituent la trame même de la vie sociale, il faudrait donc avoir établi qu'ils ne sont pas l'œuvre de la communauté, mais que, tout en provenant d'autres origines, ils viennent remplir et utiliser les cadres que leur offre la société. Or, il est difficile d'apercevoir pourquoi les traditions collectives, les pratiques collectives de la religion, du droit, de la morale, de l'économie politique seraient choses moins sociales que les formes extérieures de la collectivité. Pour peu qu'on entre en contact avec ces faits, il est impossible, au contraire, de n'y pas sentir présente la main de la société qui les élabore et dont ils portent ostensiblement la marque. Ils sont la société même, vivante et agissante; car c'est par son droit, sa morale, sa religion, etc., qu'une société se caractérise. On n'est point fondé, par conséquent, à les mettre en dehors de la sociologie. Une opposition aussi tranchée entre le contenant et le contenu de la société est même particulièrement inconcevable du point de vue auquel se place M. Simmel. S'il admettait, avec d'autres sociologues, que la société, comme corps, a un mode d'action qui lui est propre et qui ne se confond pas avec les interactions individuelles, les formes de l'association pourraient être considérées comme le résultat de cette action *sui generis*; par suite, il n'y aurait aucune contradiction à ce qu'elles pussent être étudiées, abstraction faite de la matière à laquelle elles s'appliquent, puisqu'elles n'en proviendraient pas. Mais il se trouve justement que M. Simmel repousse cette conception. Pour lui, la société n'est pas

une cause agissante et productrice[1]; elle n'est que le résultat des actions et réactions échangées entre les parties, c'est-à-dire entre les individus. En d'autres termes, c'est le contenu qui détermine le contenant, c'est la matière qui produit la forme. Mais alors comment serait-il possible de rien comprendre à cette forme si l'on fait abstraction de cette matière qui en constitue toute la réalité?

Non seulement une telle abstraction n'a rien de méthodique, puisqu'elle a pour effet de séparer des choses essentiellement inséparables, mais encore l'abstrait que l'on obtient ainsi manque de toute détermination. Au premier abord, on pourrait croire que, par *formes sociales* ou *formes de l'association*, M. Simmel entend l'aspect morphologique des sociétés, c'est-à-dire leur base géographique, la masse et la densité de la population, la composition des groupes secondaires et leur répartition dans l'espace social : c'est bien là, en effet, semble-t-il, le contenant de la société et le terme ainsi employé aurait un sens défini. Mais si l'on se reporte aux exemples que donne M. Simmel lui-même pour illustrer sa pensée, on verra que le mot a pour lui une tout autre acception : la division du travail, la concurrence, l'état de dépendance des individus vis-à-vis du groupe, l'imitation, l'opposition ne sont nullement des phénomènes morphologiques. En définitive, autant qu'il est possible de préciser un concept qui reste au fond très ambigu, il semble bien que, par formes sociales, il faille simplement entendre les types les plus généraux des relations de toutes sortes qui se nouent à l'intérieur de la société. A certains égards, ils peuvent être comparés à des moules dont les rapports plus particuliers reproduisent la forme et, par conséquent, constituent la matière : ainsi s'expliqueraient les expressions employées. Mais on voit que ce sont de pures métaphores, et dont la justesse est bien discutable. En réalité, il n'y a pas là un contenant et un contenu, mais deux aspects de la vie sociale, l'un plus général, l'autre plus spécial; et ainsi nous revenons, sous une forme légèrement différente, à la conception qui différencie la sociologie et les sciences sociales par l'inégale généralité de leur objet.

1. Il y a là dans la pensée de l'auteur une contradiction qui nous paraît insoluble. D'après lui, la sociologie doit comprendre tout ce qui se produit *par la société*; ce qui semble impliquer une certaine efficace de la collectivité. D'un autre côté, il lui refuse cette efficace; elle n'est pour lui qu'un produit. Au fond, ces formes sociales dont il parle n'ont pas de réalité par elles-mêmes, elles ne sont que le schéma des interactions individuelles sous-jacentes. Elles n'en sont indépendantes qu'en apparence (V. *Année sociol.*, I, 74 et *Sociale Differenzierung*, p. 13). Comment donc peut-on assigner à des sciences distinctes des choses qui ne sont différentes et indépendantes que pour une observation superficielle et erronée?

Or nous avons vu quelles objections soulève cette conception; elles sont ici encore plus pressantes. Outre qu'il est malaisé de comprendre pourquoi des faits de même nature seraient classés dans des genres différents et attribués à des sciences distinctes pour cette seule raison qu'ils ne sont pas également généraux, aucune règle, aucun critère objectif ne permet de déterminer le degré de généralité que doit avoir un phénomène pour qu'il puisse être considéré comme sociologique. Faut-il qu'il se retrouve dans toutes les sociétés ou seulement dans quelques-unes, dans toutes les sphères de la vie collective ou dans plusieurs? Une forme d'organisation qui ne s'observe que chez un petit nombre de peuples, comme l'institution des castes, ou qui est spéciale à un seul organe de la société, comme la répartition des fidèles d'une église en sujets consacrés et en simples profanes, devra-t-elle être exclue de la sociologie, si essentielle qu'elle puisse être? Il n'y a aucun moyen de répondre à ces questions; c'est la fantaisie de l'auteur qui décide. Suivant ses tendances et la manière dont il voit les choses, il étend ou rétrécit le cercle des faits sociaux. Bien que les sociétés secrètes soient particulières à des milieux sociaux très déterminés, on estime « qu'elles soulèvent un problème sociologique », « pourvu qu'on se fasse des formes de la société une idée suffisamment large » [1]. L'organisation politique est déjà une forme spéciale d'organisation sociale, l'aristocratie est elle-même une forme spéciale d'organisation politique; et cependant on fait rentrer l'aristocratie parmi les objets de la sociologie. D'ailleurs, comme on réclame pour le sociologue le droit d'étudier, outre la forme générale d'association, les déterminations qu'elle prend « sous l'influence de la matière particulière dans laquelle elle se réalise », on se donne par cela même le moyen de faire reculer indéfiniment les limites de la science, jusqu'à y comprendre, si l'on veut, presque tout ce contenu qui en devait être si soigneusement exclu; car les relations dont il est fait sont des déterminations de ces rapports plus généraux appelés formes, de même que celles-ci expriment ce qu'il y a de plus général dans celles-là. Mais alors où s'arrêter? Ainsi, sous prétexte de circonscrire étroitement le champ de la recherche, on l'abandonne à l'arbitraire, à toutes les contingences des tempéraments individuels. Non seulement les frontières en sont flottantes, mais on ne voit pas pourquoi elles seraient situées ici plutôt que là. D'ailleurs, cette extrême indétermination, que nous reprochons à M. Simmel, n'est pas simplement impliquée,

1. *Le problème de la sociol.*, in *Rev. de mét.*, p. 501-502, note. Toutes les citations qui suivent sont empruntées au même passage.

d'une manière logique et toute virtuelle, dans ses principes; en fait, elle caractérise tous ses travaux. Les problèmes qui y sont abordés ne se rapportent pas à des catégories de faits déterminés; ce sont des thèmes généraux de méditation philosophique. Chaque étude est un aperçu total de la société considérée sous un aspect particulier. Ici, la société est étudiée du point de vue de la différenciation, là du point de vue de sa conservation [1], ailleurs, du point de vue de la répartition des individus en supérieurs et en subordonnés [2]. Suivant les hasards de l'inspiration, les questions traitées, grâce à leur imprécision, s'étendent ou se contractent; les faits les plus divers, les plus disparates s'y trouvent rapprochés. On conçoit que, dans ces conditions, il ne saurait y avoir de preuve régulière; car la preuve n'est possible que dans la mesure ou le savant s'attaque à un objet défini.

Ainsi, de quelque manière qu'on s'y prenne, séparer la sociologie des sciences sociales, c'est la séparer ou, tout moins, l'éloigner du réel, c'est la réduire à n'être plus qu'une philosophie formelle et vague, c'est lui retirer par conséquent les caractères distinctifs de toute science positive. Et c'est certainement à cette séparation contre nature que doit être attribué l'état alarmant où se trouvent aujourd'hui les études sociologiques. On ne peut méconnaître, en effet, que, malgré l'abondance relative de la production, elles ne donnent l'impression d'un piétinement sur place qui ne pourrait se prolonger sans les discréditer. Chaque sociologue se donne pour objectif de se faire une théorie complète de la société. Or des systèmes d'une telle ampleur ne peuvent évidemment consister qu'en vues de l'esprit qui, quel qu'en soit par ailleurs l'intérêt, ont tout au moins ce grave inconvénient de tenir à la personnalité, au tempérament de chaque auteur d'une manière trop étroite pour pouvoir aisément s'en détacher. Par suite, chaque penseur se trouvant enfermé dans sa propre doctrine, toute division du travail comme toute suite dans la recherche deviennent impossibles, par conséquent aussi tout progrès. Car pour qu'on arrive peu à peu à maîtriser une réalité d'une telle étendue et d'une telle complexité, il est nécessaire et que, à chaque moment du temps, le plus grand nombre possible de travailleurs se partagent la tâche, et que même les générations successives puissent coopérer. Or une telle coopération n'est possible que si les problèmes sortent de cette généralité indivise pour se différencier et de spécialiser.

1. *Comment les formes sociales se maintiennent.*
2. *Superiority and subordination*, in *American Journal of Sociology*, 1896.

III

L'enseignement qui se dégage de l'état actuel de la sociologie n'est donc nullement que la conception comtiste était stérile, que l'idée d'une science positive des sociétés, comparable à la biologie, doit être abandonnée. Tout au contraire, cette idée garde encore aujourd'hui toute sa valeur et il faut s'y attacher résolument. Seulement, pour qu'elle soit féconde, il est nécessaire de l'appliquer à la matière qui convient, c'est-à-dire à la totalité des faits sociaux sans exception. Il n'y a pas lieu d'en isoler tel ou tel aspect pour en faire l'objet spécial de la science nouvelle, de même que la biologie ne traite pas de tel aspect des phénomènes vitaux plutôt que de tel autre. La sociologie n'est rien si elle n'est pas la science des sociétés considérées à la fois dans leur organisation, dans leur fonctionnement et dans leur devenir. Tout ce qui entre dans leur constitution ou dans la trame de leur développement ressortit aux sociologues. Une telle multitude de phénomènes ne peut évidemment être étudiée que grâce à un certain nombre de disciplines spéciales entre lesquelles se partagent les faits sociaux et qui se complètent les unes les autres. Par conséquent, la sociologie ne peut être que le système des sciences sociologiques.

Mais ce n'est pas à dire qu'elle ne soit qu'un vocable nouveau apposé à une catégorie de choses depuis longtemps existantes et que la réforme comtiste soit purement verbale. Le mot de sociologie résume et implique tout un ensemble d'idées nouvelles; c'est à savoir que les faits sociaux sont solidaires les uns des autres et surtout qu'ils doivent être traités comme des phénomènes naturels, soumis à des lois nécessaires. Dire que les différentes sciences sociales doivent devenir des branches particulières de la sociologie, c'est donc poser qu'elles doivent être elles-mêmes des sciences positives, s'ouvrir à l'esprit dont procèdent les autres sciences de la nature, s'inspirer des méthodes qui y sont en usage, tout en gardant leur autonomie propre. Or elles sont nées en dehors du cercle des sciences naturelles. Antérieures à l'apparition de l'idée sociologique, elles se sont trouvées, par cela même, soustraites à son influence. Les intégrer dans la sociologie, ce n'est donc pas simplement leur imposer une nouvelle dénomination générique : c'est marquer qu'elles doivent s'orienter dans un sens nouveau. Cette notion de loi naturelle que Comte a eu la gloire d'étendre au règne social en général, il s'agit de la faire pénétrer dans le détail des faits, de l'acclimater dans ces recherches spéciales d'où elle était

primitivement absente et où elle ne peut s'introduire sans y déterminer une complète rénovation. C'est là, croyons-nous, la tâche actuelle du sociologue, et c'est aussi le véritable moyen de continuer l'œuvre de Comte et de Spencer, puisque c'est garder leur principe fondamental, mais en lui donnant toute sa valeur par cela seul qu'on l'applique non plus à une catégorie restreinte, et plus ou moins arbitrairement choisie, de phénomènes sociaux, mais à la vie sociale dans toute son étendue.

Bien loin qu'une telle entreprise se réduise à un simple enrichissement du vocabulaire, on pourrait bien plus justement craindre, d'après les premières apparences, qu'elle ne fût difficile à réaliser avant un lointain avenir. Étant donné, en effet, l'antagonisme originel de la sociologie et des sciences dites sociales (histoire, économie politique, etc.), il pourrait sembler que celles-ci ne sont pas susceptibles de prendre un caractère sociologique sans une véritable révolution qui ferait table rase de tout ce qui existe, pour tirer du néant tout un corps de sciences encore inexistantes. Si telle devait être la tâche du sociologue, elle serait singulièrement ardue et d'une issue incertaine. Mais ce qui la facilite, ce qui permet même d'espérer des résultats prochains, ce sont les changements qui se sont spontanément produits au cours de ces cinquante dernières années dans les idées directrices dont s'inspirent les spécialistes. D'eux-mêmes, ils ont commencé à s'orienter dans un sens sociologique. Il s'est fait, dans ces milieux particuliers, un très important travail qui, pour n'être pas l'œuvre de sociologues proprement dits, est certainement destiné à affecter profondément le développement à venir de la sociologie. Il importe d'en prendre conscience; car, outre que cette évolution spontanée prouve la possibilité du progrès dont nous avons fait voir l'urgence; elle fait mieux comprendre comment il doit et peut se réaliser.

Tout d'abord, il n'est pas nécessaire de rappeler longuement la grande transformation par laquelle est passée la méthode historique dans le cours de ce siècle. Par-delà les événements particuliers et contingents dont la suite constitue l'histoire apparente des sociétés, les historiens allèrent chercher quelque chose de plus fondamental et de plus permanent à quoi pussent se prendre plus solidement leurs recherches. Ce sont les institutions. Les institutions sont, en effet, à ces incidents extérieurs ce que, chez l'individu, la nature et le mode de fonctionnement des organes sont aux démarches de toutes sortes qui remplissent notre vie quotidienne. Par cela seul, l'histoire cesse d'être une étude narrative, pour s'ouvrir à l'analyse scientifique. Car les faits qui se trouvaient ou éliminés ou rejetés

au second plan sont, de toutes les manifestations collectives, les plus réfractaires à la science, étant essentiellement propres à chaque individualité sociale considérée à un moment déterminé de sa carrière. Ils sont sans analogues, et d'une société à l'autre, et au sein d'une même société. Les guerres, les traités, les intrigues des cours ou des assemblées, les actes des hommes d'État sont des combinaisons qui ne sont jamais semblables à elles-mêmes; on ne peut donc que les raconter et, à tort ou à raison, elles semblent ne procéder d'aucune loi définie. On peut dire, en tout cas, avec certitude que, si ces lois existent, elles sont des plus difficiles à découvrir. Au contraire, les institutions, tout en évoluant, conservent leurs traits essentiels pendant de longues périodes et même, parfois, dans toute la suite d'une même existence collective; car elles expriment ce qu'il y a de plus profondément constitutionnel dans toute organisation sociale. D'un autre côté, une fois qu'on les eut débarrassées de ce revêtement de faits particuliers qui dissimulaient leur structure interne, on constata que celle-ci, tout en variant plus ou moins d'un pays à l'autre, présentait pourtant des similitudes frappantes dans des sociétés différentes; des rapprochements devenaient ainsi possibles et l'histoire comparée prit naissance. Les germanistes et les romanistes allemands, Maurer, Wilda, etc., établirent des concordances entre les lois des divers peuples germaniques, des Germains et des Romains. Par la comparaison des textes classiques relatifs à l'organisation des cités grecques et latines, Fustel de Coulanges arriva à constituer, dans ses lignes essentielles, le type abstrait de la cité. Chez Sumner Maine, le champ des comparaisons, encore plus étendu, comprit, outre la Grèce et l'Italie, l'Inde, l'Irlande, les pays slaves, et des similitudes insoupçonnées se révélèrent entre des peuples qui passaient jusqu'alors pour n'avoir pas de traits communs.

Rien n'atteste mieux l'importance des transformations scientifiques qui viennent d'être signalées que l'évolution accomplie au cours du XIXe siècle par l'Économie politique. Sous l'influence de différentes idées, d'ailleurs mal définies, mais qu'il est possible de ramener à deux types principaux, elle a, chez les économistes allemands, perdu quelques-uns des caractères qui permettaient à Comte de l'opposer à la sociologie comme le type des constructions idéologiques. Pour établir la légitimité du protectionnisme et, plus généralement, de l'action économique de l'État, List a réagi à la fois contre l'individualisme et contre le cosmopolitisme de l'économie libérale; le *Système national d'Économie politique* a pour principe qu'entre l'humanité et l'individu il y a la *nation*, avec sa langue, sa littérature, ses institutions, ses mœurs, son passé. L'Économie classique

a forgé un monde économique qui n'existe pas, la *Güterwelt*, monde isolé, partout identique à lui-même, et dans lequel le conflit des forces purement individuelles se résoudrait suivant des lois économiques inéluctables. En réalité, c'est au sein de collectivités toutes différentes les unes des autres que les individus font des efforts pour s'enrichir, et la nature de ces efforts change, et leur succès n'est pas le même, selon les caractères de la collectivité où ils se manifestent. Ce principe a pour conséquence pratique que l'État, par les réformes qu'il introduit, par sa politique extérieure, agit sur la conduite économique des individus; pour conséquence théorique, que les lois économiques varient d'un peuple à l'autre et que par suite une *Économie nationale*, appuyée sur l'observation, doit être substituée à l'Économie abstraite et *a priori*. Assurément le concept de *nation* est une idée mystique, obscure, et la définition même de l'Économie nationale exclut la possibilité de véritables lois scientifiques, puisqu'elle conçoit son objet comme unique et qu'elle exclut la comparaison. List avait néanmoins accompli un progrès important en introduisant dans la spéculation économique l'idée que la société est un être réel et que les manifestations de sa vie propre, sont, avec les phénomènes économiques, dans des rapports de réaction réciproque.

Le *Socialisme de la Chaire*, cherchant lui aussi à fonder théoriquement sa conception politique du rôle de l'État, a repris et perfectionné l'idée de List : il ne suffit pas de dire que l'activité économique des individus est sous la dépendance des phénomènes sociaux, il faut ajouter que c'est seulement par abstraction qu'on peut parler d'activité économique individuelle. Ce qui est réel, c'est la *Volkswirtschaft*, l'activité économique de la société qui a ses fins propres en matière économique comme en matière morale ou juridique. C'est cette *Volkswirtschaft* qui est l'objet immédiat de la science économique : celle-ci s'occupe essentiellement des intérêts sociaux et, par voie de conséquence seulement, des intérêts individuels. Ici l'Économie politique, si elle garde encore un caractère normatif plus que spéculatif, est du moins conçue nettement comme une science sociale, ayant pour objet des phénomènes proprement sociaux, de même nature que les institutions juridiques, les mœurs, auxquelles on les reconnaissait déjà comme liés par un rapport d'interdépendance.

Un autre progrès, solidaire du premier, s'est accompli en même temps. L'esprit historique s'attache à tous les traits particuliers qui distinguent les unes des autres les sociétés et les époques : l'*Economie nationale* devait donc trouver dans l'histoire des arguments

contre les théories universalistes de l'école classique : dès ses origines, List se recommande de la méthode historique. Et d'autre part le fondateur de l'*École historique*, Roscher, ne sépare pas l'étude des faits économiques de celle des faits juridiques en particulier, des faits sociaux en général : la langue, la religion, l'art, la science, le droit, l'état et l'économie sont les divers aspects d'un tout, qui est la vie nationale. Mais cette école a eu sur l'évolution de l'Économie politique une influence originale : elle a pris une attitude plus nettement spéculative et, sans avoir jamais complètement renoncé à voir dans la recherche historique un moyen de juger la valeur d'une action politique déterminée dans des circonstances données, elle s'est intéressée aux faits éloignés dans l'espace ou dans le temps, elle s'est efforcée de les étudier uniquement pour les comprendre. Elle a introduit quelque peu la comparaison dans l'histoire économique : parmi ses représentants les plus récents, l'un, Schmoller, a formulé nettement l'idée que les lois économiques sont des lois inductives, un autre, Bücher, a esquissé une classification des *régimes économiques*, constituant ainsi les types abstraits auxquels appartiendraient, par leur organisation économique, tous les peuples actuels ou passés. Tous deux, et en particulier le dernier, ne se contentent plus d'étudier les sociétés historiques et demandent déjà à l'ethnographie quelques renseignements sur l'état économique des sociétés inférieures.

Mais ce qui constitue la grande nouveauté du siècle c'est, bien plus encore que cette rénovation de l'histoire et de l'économie, l'apparition de tout un corps de disciplines nouvelles qui, par la nature même des problèmes qu'elles se posaient, furent amenées dès le début à établir des principes et à pratiquer des méthodes jusqu'alors ignorées.

Ce sont d'abord ces deux sciences connexes, l'anthropologie ou l'ethnographie d'une part, la science ou histoire des civilisations de l'autre. Dès le début du siècle, Humboldt, s'appuyant sur les faits déjà réunis, avait pu proclamer, comme un axiome fondamental, l'unité de l'esprit humain; ce qui impliquait la possibilité d'une comparaison entre les différents produits historiques de l'activité humaine. Ce postulat une fois admis, on fut naturellement conduit, pour établir l'unité des diverses civilisations humaines, à les étudier et à les classer, ainsi que les races et les langues. Ce fut l'œuvre de Klemm en Allemagne dans sa *Kulturgeschichte*, de Prichard en Angleterre dans son *History of Man*. La constitution de l'archéologie préhistorique, en confirmant d'une façon éclatante que la race humaine très ancienne avait dû passer partout par un état voisin de

celui où sont restés les sauvages actuellement observables, vint encore étendre le champ de ces études et fortifier leurs méthodes. Ce n'était plus seulement l'unité de l'esprit humain, mais l'identité relative de l'évolution humaine qui se trouvait ainsi démontrée. Une fois l'impulsion donnée, les découvertes de l'ethnographie se multiplièrent, appelant l'attention sur de remarquables similitudes entre les peuples les plus divers. C'est ce qui ressortait déjà des encyclopédies partielles de Schoolcraft [1], de Bancroft [2]; mais c'est ce que mit surtout en évidence le grand ouvrage de Waitz Gerland [3] où l'on trouve synthétisé le travail ethnographique et anthropologique de toute une époque.

Toutefois, ces synthèses étaient presque exclusivement descriptives. Ce fut à propos des phénomènes juridiques que se tenta le premier essai de systématisation explicative. Les découvertes relatives à l'histoire de la famille contribuèrent, pour une large part, à ce résultat. Si contestables que fussent à certains égards les théories de Bachofen, de Morgan, de Mac Lennan, etc., elles prouvaient avec évidence l'existence de formes familiales, très différentes de celles que l'on connaissait jusqu'alors, en même temps que leur généralité. Ce n'était pas un fait négligeable que la remarquable identité des nomenclatures de parenté en Australie et chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord. Les ressemblances entre les clans iroquois et les *gentes* romaines, si elles furent exagérées par Morgan, n'étaient pourtant pas purement fictives. Des similitudes du même genre furent constatées pour le droit criminel, le droit de propriété. Et ainsi se fonda une école de droit comparé qui se donna précisément pour tâche de relever ces concordances, de les classer systématiquement et de chercher à les expliquer. C'est l'école de la *Jurisprudence ethnologique* ou de l'*Ethnologie juridique* dont Hermann Post peut être considéré comme le fondateur et à laquelle se rattachent également les noms de Kohler, de Bernhoeft, et même de Steinmetz.

L'étude des religions passa par une évolution presque identique. A l'aide de la grammaire comparée, Max Muller avait fondé une « mythologie comparée »; mais cette étude comparative resta pendant longtemps limitée aux seules religions historiques des peuples Aryens. Ce fut sous l'influence de l'ethnographie et de l'anthropologie (ou ethnologie comme disent les Anglais) que le champ de la comparaison s'étendit. De nombreux savants, Mannhardt en Allemagne, Tylor, Lang, Robertson Smith, Frazer, Sidney Hartland en

1. *History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, 1851.
2. *The native Races of the Pacific States of North-America.*
3. *Anthropologie der Naturvölker*, 1858-1872.

Angleterre, Wilken en Hollande rassemblèrent un nombre considérable de faits qui tendaient à démontrer l'uniformité des croyances et des pratiques religieuses dans toute l'humanité. Armés de la théorie de la *survivance*, les mêmes auteurs annexèrent d'un coup à la science comparée des religions toute la masse de faits que le *Folklore* ou la *Volkskunde* des Allemands observait, enregistrait et rapprochait depuis le commencement du siècle et qui prirent par cela même une signification nouvelle. Les coutumes agraires de nos pays, les pratiques magiques, les idées concernant les morts, les contes et les légendes apparurent comme les résidus d'anciens cultes et d'anciennes croyances. Ainsi les religions des sociétés les plus hautement cultivées et celles des peuplades les plus intérieures furent rattachées les unes aux autres et servirent à s'expliquer mutuellement.

Ce qui se dégageait de toutes ces recherches, c'est que les phénomènes sociaux ne pouvaient plus être considérés comme le produit de combinaisons contingentes, de volontés arbitraires, de circonstances locales et fortuites. Leur généralité témoigne qu'ils dépendent essentiellement de causes générales qui, partout où elles sont présentes, produisent leurs effets, toujours les mêmes, avec une nécessité égale à celle des autres causes naturelles. La jurisprudence ethnologique, dit Post, « a découvert, dans la vie juridique de tous les peuples de la nature des parallélismes étendus qui ne peuvent se ramener à des rencontres purement accidentelles, mais doivent être considérés comme des émanations de la nature humaine en général. Cette découverte confirme une des propositions les plus fondamentales de l'ethnologie moderne, à savoir que ce n'est pas nous qui pensons, mais que le monde pense en nous[1] ». D'ailleurs, l'analyse historique elle-même, devenue plus pénétrante, finit par reconnaître le caractère impersonnel des forces qui dominent l'histoire. Sous l'action, qui passait jadis pour prépondérante, des princes, des hommes d'État, des législateurs, des individualités géniales de toute sorte, on découvrit celle, autrement décisive, des masses. On comprit qu'une législation n'est que la codification de mœurs et de coutumes populaires, qu'elle ne saurait vivre si elle ne plonge ses racines dans l'esprit des peuples, et que, d'autre part, les mœurs, les coutumes, l'esprit des peuples ne sont point choses qui se créent à volonté, mais sont l'œuvre des peuples eux-mêmes. On alla même jusqu'à accorder un rôle important aux collectivités dans un domaine que l'on pourrait cependant regarder, et non sans raison, comme

1. *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I, p. 4.

plus spécialement réservé aux individus, c'est-à-dire dans l'art et dans la littérature : des monuments littéraires comme la Bible, comme les poèmes homériques et les autres grandes épopées nationales, furent attribués à une foule obscure et indéterminée de collaborateurs anonymes. Mais si les peuples ont une manière propre de penser et de sentir, cette vie mentale peut devenir objet de science, comme celle des individus. Une science nouvelle prit donc naissance en Allemagne en vue d'étudier les produits de cette activité psychologique spéciale; c'est la *Vœlkerpsychologie* ou psychologie des peuples, dont Lazarus et Steinthal furent les fondateurs. Et quoiqu'on puisse juger assez maigres les résultats obtenus par ces chercheurs, leur tentative ne laissait pas d'être, par elle-même, un fait significatif [1].

Enfin, une science qui commençait seulement à apparaître au moment où fut écrit le *Cours de Philosophie positive*, mais qui a pris dans ces trente dernières années des développements considérables, vint apporter à ces conceptions une importante contribution : c'est la statistique. La statistique, en effet, prouve l'existence de ces forces générales et impersonnelles en les mesurant. Du jour où il fut établi que chaque peuple a une natalité, une nuptialité, une criminalité, etc., qui peuvent être numériquement évaluées, qui restent constantes tant que les circonstances restent les mêmes, mais qui varient d'un peuple à l'autre, il devint évident que ces différentes catégories d'actes, naissances, mariages, crimes, suicides, etc., ne dépendent pas seulement de la volonté capricieuse des individus, mais expriment des états sociaux, permanents et définis, dont l'intensité peut être mesurée. La matière de la vie sociale, dans ce qu'elle paraissait avoir de plus fluide, prenait ainsi une consistance et une fixité qui appelaient tout naturellement l'investigation scientifique. Là où l'on n'avait vu pendant si longtemps que des démarches isolées, sans liens entre elles, on se trouvait en présence d'un système de lois définies. C'est ce qu'exprimait déjà le titre même du livre où Quételet exposa les principes fondamentaux de la statistique morale : *Du Système social et des lois qui le régissent*.

1. Il faut se garder de confondre la *Vœlkerpsychologie* des Allemands avec ce qu'on appelle fréquemment en France et en Italie psychologie sociale. Ce dernier terme sert à désigner chez nous des travaux assez indéterminés où il est question de la psychologie des foules et aussi de généralités de toutes sortes; parfois le mot est pris comme synonyme de sociologie. La *Vœlkerpsychologie* est, au contraire, une étude dont l'objet est défini : il s'agit de rechercher les lois de la pensée collective à travers ses manifestations objectives, notamment les mythologies et le langage. (V. la *Vœlkerpsychologie* toute récente de Wundt.)

IV

Si rapide et incomplet que soit ce tableau, il en ressort que désormais l'idée sociologique n'est plus complètement le monopole exclusif des seuls sociologues. Il est évident, en effet, que les diverses entreprises scientifiques dont il vient d'être question s'acheminent de plus en plus vers la même conception; car, implicitement ou explicitement, elles reposent toutes sur ce principe que les phénomènes sociaux obéissent à des lois et que ces lois peuvent être déterminées. La spécialisation dont la sociologie a besoin pour devenir une science vraiment positive ne constitue donc pas une sorte de grand œuvre, sans aucun antécédent historique; c'est au contraire la suite naturelle de tout un mouvement. Il ne s'agit nullement d'inventer et de créer de toutes pièces nous ne savons quelles disciplines jusqu'alors inconnues; il suffit, en grande partie, de développer un certain nombre des sciences existantes dans le sens où elles tendent spontanément.

Mais si réelle que soit cette évolution spontanée, ce qui reste à faire ne laisse pas d'être considérable. L'œuvre nécessaire est préparée, mais elle n'est pas accomplie. Parce que les savants spéciaux sont plus étroitement en contact avec les faits, ils ont un plus vif sentiment de la diversité des choses et de leur complexité, et, par suite, ils sont moins enclins à se contenter de formules simplistes et d'explications faciles: mais, en revanche, comme ils n'ont pas pris, au préalable, une vue d'ensemble du terrain à explorer, ils vont un peu au hasard, sans se rendre bien compte du but à atteindre, ni de l'étroite solidarité qui les unit et qui en fait les collaborateurs d'une même œuvre. Il en résulte que, sur bien des points, ils ne se font pas de leur science une conception vraiment adéquate à son objet.

Tout d'abord, parce que ces différentes disciplines se sont constituées à part les unes des autres et presque sans se connaître, la manière dont elles se sont partagé le monde social n'est pas toujours en harmonie avec la nature des choses. Ainsi, par exemple, la géographie et la démologie (ou science de la population) sont restées jusqu'à ces temps derniers étrangères l'une à l'autre, et elles commencent seulement à se pénétrer. Cependant, l'une et l'autre étudient le même objet, à savoir le substrat matériel de la société; car qu'est-ce qui constitue essentiellement le corps de la société, sinon l'espace social avec la population qui remplit cet espace? Il y a là deux ordres de faits qui sont inextricablement liés : une société est plus ou moins dense selon qu'elle se répand sur un territoire plus

ou moins étendu, suivant la forme de ce territoire, suivant le nombre ou la direction des cours d'eau, suivant la disposition des chaînes de montagne, etc. D'un autre côté, les formes extérieures des groupes sociaux ont varié dans le temps et c'est l'historien qui, d'ordinaire, étudie ces variations. Par exemple, l'origine et le développement des groupements ruraux et urbains est un problème qui passe d'ordinaire pour ressortir à l'histoire. Et pourtant, pour bien comprendre la nature et la fonction actuelle de ces groupes, questions que traite le démologue, il est indispensable de connaître leur genèse et les conditions de cette genèse. Il y a donc tout un ensemble d'études historiques qui sont inséparables de la démologie et, par conséquent aussi, de la géographie sociale. Or, ce n'est pas seulement pour la belle ordonnance de la science qu'il y a intérêt à tirer ces recherches fragmentaires de leur état d'isolement; mais, par suite de leur rapprochement, des problèmes nouveaux apparaissent qui, autrement, resteraient insoupçonnés. C'est ce qu'a bien montré la tentative de Ratzel dont la caractéristique est précisément l'idée sociologique dont elle procède. Parce que ce géographe était en même temps un ethnographe et un historien, il a pu s'apercevoir par exemple que les formes diverses par lesquelles ont passé les frontières des peuples pouvaient être classées en un certain nombre de types différents dont il a cherché ensuite à déterminer les conditions. Il y aurait donc lieu de réunir en une seule et même science toutes les recherches variées qui se rapportent au substrat matériel de la société; nous avons proposé, ailleurs [1], de donner à cette science le nom de *Morphologie sociale*. — Inversement, il serait facile de montrer que d'autres disciplines, qui ne soutiennent les unes avec les autres que des relations indirectes, sont confondues ensemble de manière à former un amalgame dépourvu de toute unité. Qui pourrait dire avec précision en quoi consiste la *Kulturgeschichte* des Allemands, ou leur *Vœlkerpsychologie* ou leur *Volkskunde*? Comment des recherches aussi composites, formées d'éléments aussi disparates, pourraient-elles pratiquer une méthode quelque peu définie? Car la nature d'une méthode, étant toujours en rapports directs avec la nature de son objet, ne saurait avoir plus de détermination que lui.

Mais ce même état de dispersion a une autre conséquence, peut-être plus générale : il empêche ces diverses sciences d'être sociales autrement que de nom. En effet, si ce mot n'était pas pour elles une vaine épithète, elles devraient avoir pour principe fondamental que

1. V. *Année sociologique*, t. II, et suivants, sixième section.

tous les phénomènes dont elles traitent sont sociaux, c'est-à-dire sont des manifestations d'une seule et même réalité, qui est la société. Ceux-là seuls devraient être retenus par l'observateur qui présentent ce caractère, et l'explication devrait consister à faire voir comment ils tiennent à la nature des sociétés et de quelle manière spéciale ils l'expriment. C'est toujours à elle que médiatement ou immédiatement ils devraient être rapportés. Mais tant que les différents spécialistes sont renfermés dans leurs spécialités respectives, il est impossible qu'ils viennent communier dans cette idée directrice; car comme chacun n'étudie qu'une portion du tout, qu'il prend pour le tout lui-même, la notion adéquate de ce tout, c'est-à-dire de la société, leur échappe. Ils disent que les phénomènes dont ils s'occupent sont sociaux parce qu'ils se produisent manifestement au sein d'associations humaines; mais la société n'est que bien rarement considérée comme la cause déterminante des faits dont elle est le théâtre. Par exemple, nous avons dit quels progrès a faits la science des religions, mais il est encore tout à fait exceptionnel que les systèmes religieux soient rattachés à des systèmes sociaux déterminés, comme à leurs conditions. Les croyances et les pratiques religieuses nous sont toujours présentées comme le produit de sentiments qui naissent et se développent dans la conscience de l'individu et dont l'expression seule, parce qu'elle est extérieure, se revêt de formes sociales. Ce sont les impressions laissées dans l'esprit par le spectacle des grandes forces cosmiques, par l'expérience du sommeil ou de la mort, qui auraient constitué la matière première de la religion. L'anthropologie juridique, de son côté, tout en déclarant que le droit est une fonction sociale, s'est surtout préoccupée de le rattacher à certains attributs de la nature humaine en général. Dans les similitudes que présentent les institutions juridiques des différentes sociétés, les savants de cette école ont vu la preuve qu'il existe une conscience juridique de l'humanité, et c'est cette conscience initiale et fondamentale qu'ils ont entrepris de retrouver. Post, par exemple, nous présente expressément « les droits des différents peuples de la terre comme la forme prise par la conscience juridique universelle de l'humanité en se réfractant dans chaque esprit collectif particulier » [1]. C'est admettre un droit naturel *a posteriori*, antérieur à la formation des sociétés et impliqué, au moins logiquement, dans la conscience morale de l'individu humain. Les facteurs sociaux, de ce point de vue, ne peuvent plus être invo-

1. « Erscheinen dann die Rechte aller Vœlker der Erde als der vom Volksgeiste erzeugte Niederschlag des allgemeinen menschlichen Rechtsbewusstseins. » (*Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I, p. 1.

qués que pour montrer comment ce fond primitif et universel se différencie dans le détail, suivant les différentes invidualités nationales. Quant à l'économie politique, on sait comment les propositions générales, auxquelles elle donnait le nom de lois, furent, pendant très longtemps, indépendantes de toute condition de temps et de lieu, par conséquent aussi de toutes conditions collectives. Il est vrai que récemment, avec Bücher et Schmoller, la science économique s'est orientée dans une voie nouvelle, grâce à la constitution de types économiques. Mais ces tentatives restent isolées, et la méthode, d'ailleurs, en est encore bien indécise. Chez Schmoller, notamment, on retrouve, dans un éclectisme un peu confus, des procédés et des inspirations d'origines très différentes.

Même le principe de l'interdépendance des faits sociaux, bien qu'assez facilement admis dans la théorie, est loin d'être efficacement mis en pratique. Le moraliste étudie encore les phénomènes moraux comme s'ils étaient séparables des phénomènes juridiques dont ils ne sont pourtant qu'une variété. Ils sont bien rares, de leur côté, les juristes qui se rendent compte que le droit est inintelligible si on le détache de la religion, de laquelle il a reçu ses principaux caractères distinctifs et dont il n'est, en partie, qu'une dérivation. Inversement, les historiens des religions n'éprouvent généralement pas le besoin de mettre les croyances et les pratiques religieuses des peuples en rapports avec leur organisation politique. Ou bien encore, quand un spécialiste est arrivé à s'apercevoir que les faits dont il traite sont solidaires des autres manifestations collectives, pour déterminer en quoi consiste cette solidarité, il se voit obligé de refaire de son point de vue et d'intégrer dans sa recherche toutes ces sciences spéciales dont le concours lui est nécessaire. C'est ce qu'a fait Schmoller dans son *Grundriss der allgemeinen Volkwirtschaftslehre*. C'est toute une sociologie, vue du point de vue économique. On conçoit ce qu'a nécessairement de fragile une synthèse aussi sommairement faite d'études aussi hétérogènes, et qui réclament une égale hétérogénéité de compétences spéciales. Seulè, une coopération spontanée de toutes ces sciences particulières peut donner à chacune d'elles une notion un peu exacte des relations qu'elle soutient avec les autres.

Ainsi, bien qu'elles tendent de plus en plus à s'orienter dans un sens sociologique, cette orientation reste encore, sur bien des points, indécise et inconsciente d'elle-même. Travailler à la préciser, à l'accentuer, à la rendre plus consciente, tel est, croyons-nous, le problème urgent de la sociologie. Il faut faire descendre plus profondément l'idée sociologique dans ces techniques diverses qui,

sans doute, s'y élèvent spontanément, mais d'une marche lente, embarrassée, comme à tâtons. C'est à cette condition que la conception comtiste cessera d'être une vue de l'esprit, pour devenir une réalité. Car l'unité du règne social ne saurait trouver son expression adéquate dans quelques formules générales et philosophiques, infiniment éloignées des faits et du détail des recherches. Une telle idée ne peut avoir pour organe qu'un corps de sciences distinctes et solidaires, mais ayant le sentiment de leur solidarité. Et d'ailleurs on peut prévoir que ces sciences, une fois organisées, restitueront avec usure à la philosophie ce qu'elles lui auront emprunté. Car, des rapports qui s'établiront entre elles, se dégageront des doctrines communes, qui seront l'âme de l'organisme ainsi constitué et qui deviendront la matière d'une philosophie sociale renouvelée et rajeunie, c'est-à-dire positive et progressive comme les sciences mêmes dont elle sera le couronnement.

E. Durkheim et P. Fauconnet.

LA NÉGATION

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE PATHOLOGIQUE

De tous temps la logique a nécessairement considéré comme essentielle l'opposition de la forme affirmative et la forme négative des jugements; cependant cette opposition semble avoir perdu de son importance aux yeux d'auteurs contemporains, qui ont eu d'ailleurs le grand mérite de projeter quelque lumière sur les opérations logiques au moyen de leurs analyses psychologiques : M. Renouvier, qui n'a pas craint d'ajourner la solution des problèmes les plus importants de logique générale pour faire au préalable l'étude psychologique de la croyance [1], a cherché surtout à montrer comment tout jugement étant limitatif est à la fois affirmatif et négatif; M. William James, qui a fort bien vu dans la croyance le quatrième élément du jugement [2], n'a pas insisté sur la distinction à faire entre l'affirmation et la négation; M. Ch.-A. Mercier, qui étudiait récemment [3] la négation à l'occasion des « catégories de la croyance », n'a pas davantage recherché si la négation n'a pas des traits caractéristiques; et M. Höffding, bien qu'il ait abordé la question dans son article « Des jugements logiques [4] », n'a pas poussé fort loin ses investigations. Il y a lieu cependant de poser le problème sur le point particulier de la négation, non plus dans les termes où il était posé en général par Platon [5] : « Le non-être est-il? n'est-il pas l'*autre* que l'être? », mais de préférence ainsi : *La négation n'est-elle pas quelque chose de positif et son mécanisme comme son principe ne sont-ils pas autres que ceux de l'affirmation?* Pour répondre à cette question de psychologie, il ne sera peut-être pas vain de faire appel à la pathologie mentale qui apparaîtra une fois de plus comme

1. *Essais de critique générale* (1er essai, Logique rationnelle; 2e essai, Psychologie rationnelle).
2. W. James, *Principles of Psychology*, t. II, ch. XXI.
3. Mercier, *Psychology normal and morbid* (Londres, Macmillan, 1901), p. 268 et 264.
4. Höffding, Des jugements logiques, *Revue philos.*, 1901, t. LII, p. 372.
5. Dans le *Sophiste*.

une source de données plus importantes, même pour la critique philosophique, que les résultats de la spéculation aventureuse ou de la brillante érudition. Certains troubles de l'esprit paraissent en effet de nature à nous obliger à poser en face de la croyance le refus d'adhésion, en face de la volition la nolition, et d'opposer en conséquence la négation à l'affirmation comme l'aversion et l'inhibition sont opposées à l'appétition et à la production. On ne pourra plus dès lors voir dans la négation un simple défaut, une simple absence de croyance ou de volition et des conclusions méthodologiques s'imposeront en conséquence.

I. — La Nolition.

On constate chez certaines personnes une singulière puissance d'obstination dans le refus : une sorte de propension à ne pas céder, à ne vouloir pas, est aussi manifeste chez elles que chez d'autres un penchant surprenant à accorder tout ce qui est sollicité, à accéder aux désirs de leurs semblables : du moins, le premier mouvement de leur part est presque toujours un geste de négation, de dénégation ou de répulsion; aucun projet présenté par autrui ne leur semble réalisable, « aucune idée n'est bonne ». Chez celles qui dans la plupart des cas manquent de fermeté, on sent bien qu'il ne pourrait y avoir d'exception à la faiblesse de tous les instants qu'en faveur de refus persistants. L'observation est tellement banale qu'on ne s'y arrête pas d'ordinaire : tous nous connaissons des hommes que leurs proches, leurs amis, « mèneraient » sans rencontrer la moindre résistance, sauf sur deux ou trois points sur lesquels il semble que des résolutions invincibles soient capables d'engendrer une défense héroïque. Or ces résolutions n'ont jamais pour objet l'établissement d'une vérité positive, la création, l'affirmation d'un principe d'action, le triomphe d'une tendance féconde; elles visent seulement à la *prohibition* ou à l'*inhibition* : c'est un mariage qu'il s'agit d'empêcher, mais point du tout pour en favoriser un autre; c'est une politique qu'il faut contrarier sans qu'aucune autre politique puisse en profiter cependant; c'est toute une catégorie de gens, de candidats plus ou moins méritants, à évincer systématiquement, sans aucune pensée de favoritisme. Un précepteur empêche son élève de réaliser les desseins les plus raisonnables de voyage, de distraction, de lecture, d'étude, sans que le travail du jeune homme puisse en rien bénéficier de ces prohibitions arbitraires[1]. Une femme met obstacle à tout ce que son mari propose de faire, sans jamais apporter elle-

1. Observation personnelle.

même aucun projet positif; elle n'est autoritaire qu'au profit d'une sorte d'inertie. Dans de tels cas on se trouve en présence non pas de volontés, mais de « nolontés ».

On peut produire expérimentalement de telles nolontés. J'ai observé [1] une hystérique suggestible au plus haut degré, à laquelle il suffisait de dire : « Vous ne pouvez plus remuer le bras », pour qu'elle présentât l'apparence d'une monoplégie brachiale ; elle était complètement aboulique, mais les « suggestions posthypnotiques » telles que : ne pas boire de spiritueux, ne pas ajouter foi aux dires de certaines gens, amenaient chez elle pour une assez longue période une résistance très vive aux séductions de l'alcool et du bavardage. Elle ne pouvait rien vouloir, mais « savait » *ne pas vouloir* boire et causer avec ses anciennes amies. Il est inévitable que l'on rapproche ces suggestions d'autres qui produisent ce que l'on a appelé parfois des « hallucinations négatives » ou mieux [2] des « anesthésies systématisées », et qui font que les malades, les ayant reçues, nient l'existence de couleurs, d'objets, de personnes, qui sont cependant sous leurs yeux. On sait que les « hallucinations négatives » peuvent comme les hallucinations positives provenir d'auto-suggestions, c'est-à-dire en définitive d'*idées fixes* ordinairement inconscientes : M. Pierre Janet l'a irréfutablement établi. Il en est de même de toute négation systématique et on peut déjà inférer, du rapprochement des « nolontaires » et des malades chez qui la négation persistante est provoquée expérimentalement, que les premiers sont sous l'empire de tendances jouant un rôle pathologique.

Mais il est une forme morbide très grave qui paraît être le dernier degré d'exagération que puisse atteindre une nolonté : c'est ce que l'on a appellé très souvent le *délire des négations*. Marie L..., trente ans [3], prétend n'avoir « plus de poitrine, de dents, de cheveux, d'yeux, de seins » ; elle nie qu'aucun des organes des sens ou de la digestion soit resté intact en elle. Une vieille dame de R... [4] nie avoir aucun des besoins de l'organisme; elle n'a ni besoin de manger, ni besoin d'uriner; elle veut qu'on la considère comme morte. Comme Marie L..., elle est indifférente à tout ce qui se passe autour d'elle; seules les négations relatives à son être lui importent. MM. Vaschide et Vurpas viennent de publier une observation [5] dans

1. En 1892, à l'hôpital St-André à Bordeaux.
2. Cf. Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique*.
3. Observation prise le 15 mars 1900 à l'asile d'aliénés d'Alençon.
4. Observation prise le 20 janvier 1903.
5. Vaschide et Vurpas, *La logique morbide; I. L'Analyse mentale*, Paris, Rudeval, 1903, p. 43.

laquelle, comme dans les deux précédentes, on voit se manifester uniquement la tendance à se réduire soi-même au néant. R..., cinquante ans, prétend être morte, « son ventre s'est vidé » et ses viscères ont « tourné en eau », puis « ils sont partis »; elle n'a plus « ni cœur, ni poumons, ni foie, ni intestins, ni rate, ni cerveau ». MM. Vaschide et Vurpas attribuent ce délire à ce qu'ils appellent « l'introspection somatique ». Ils remarquent que R..., comme la plupart des sujets du même genre, « nie surtout des organes dont la conscience psychologique nous échappe même à l'état normal ». Il est hors de doute que les malades atteints du délire des négations sont ordinairement, sinon toujours, favorisés dans ce délire par leur ignorance de la structure des organes et de la nature des fonctions biologiques : les sensations organiques n'entraînent pas chez eux des perceptions nettes, la conception juste et précise des différentes parties de leur corps; au contraire, ces sensations vagues incitent les malades à des rêveries insensées, à des associations bizarres d'idées et d'images, à des croyances dont l'incohérence fait l'instabilité, de sorte qu'elles s'entre détruisent et que disparaissant elles ne laissent le champ libre qu'à des négations. Il faudra donc tenir compte, dans une explication psychologique du jugement négatif, du rôle considérable joué par l'ignorance, cette source de contradictions et de désarroi mental toujours pénible, par conséquent favorable à la négation.

Toutefois le délire examiné a des causes plus positives, et d'ordre affectif. Marie L... est une « faible d'esprit » qui toujours choyée par sa mère s'est vue soudain privée des soins, auxquels elle était habituée, par la maladie et puis par la mort de la seule personne qui se soit jamais occupée d'elle. Aussi a-t-elle éprouvé d'abord l'impression que « tout se rapetissait dans sa maison et en elle-même »; puis elle a été frappée de la perte de sa mère : l'idée fixe de la disparition progressive de tout ce qui pouvait lui être indispensable a pénétré dans son esprit à la faveur de l'émotion-choc, et c'est la crainte persistante de l'anéantissement qui l'a portée à la négation systématique. De même la malade de MM. Vaschide et Vurpas a commencé par avoir des préoccupations au sujet d'un état de santé dont elle a toujours exagéré la gravité : « la moindre crainte prenait chez elle des dimensions fantastiques; un faible ennui, un petit tracas, devenait une véritable obsession ». Persuadée de son insuffisance, de son incapacité physiologique peut-être parce qu'en effet la « misère biologique » la gagnait, elle a nié d'abord son acuité sensorielle, puis son activité même. Dans tous les autres cas de « délire des négations », on peut constater l'influence néfaste d'un état

affectif identique : la crainte devient obsédante, *l'idée fixe déprimante est la principale cause de la négation.* C'est elle qui devient le principe d'association systématique morbide, principe tellement puissant que rien ne peut triompher de la résistance opposée au raisonnement, aux prières, à la violence même. L'extravagante négation de soi-même, qui peut mener à la mort par refus de nourriture, refus de mouvement, refus de toutes sortes de soins, n'est qu'un cas particulier de l'*inhibition systématique due aux idées fixes.*

Il nous paraît maintenant impossible de ne pas rechercher derrière l'obstination des « nolontaires » des causes analogues à celles de la négation délirante que nous venons de voir être analogues à celles de « l'hallucination négative ». Beaucoup de ceux qui ne veulent pas agir ou ne veulent pas laisser agir les autres apportent dans leur persistante prohibition une sorte de misonéisme : ils ont peur de tout ce qu'ils ne connaissent pas, la curiosité dès lors leur paraît malsaine, l'innovation dangereuse : les paysans routiniers, les vieux ouvriers, les vieillards à l'esprit peu cultivé, les gens dont on dit « qu'ils n'ont pas l'esprit ouvert », présentent à l'observateur de nombreux cas de négation persistante et *a priori*; c'est chez eux parfois une répulsion héréditaire pour tout ce qui est nouveau, répulsion due aux maux que certaines innovations ont entraînés après elles, surtout chez des gens lents à s'habituer à de nouvelles conditions d'existence; c'est plus souvent encore un effet de la paresse d'esprit, de la tendance naturelle au « moindre effort » : l'apparition du nouveau, le changement, contrarient le désir de paix, de stabilité, qui est d'autant plus fort chez un être qu'il manque de vitalité, d'énergie pour s'adapter à un milieu complexe et changeant. La peur d'expériences funestes est de tous les instants et entraîne la négation spontanée, voire la dénégation mensongère [1]. Sans doute, la répulsion pour l'affirmation peut avoir pour cause le contraire de l'ignorance et de l'inertie intellectuelle : elle peut venir d'une grande culture de l'esprit. Des connaissances très étendues, une puissante imagination, une idéation rapide qui permet d'évoquer promptement des raisons de douter, peuvent amener le savant, l'adulte réfléchi, à une sorte d'aversion pour tout ce qui est action nette, détermination irrévocable, et de cette aversion à une attitude favorable à la nolition, il n'y a pas très loin assurément. Mais la répulsion pour l'affirmation vient de l'absence d'appétitions fortes et stables [2]; c'est de l'aboulie. La ruine des tendances positives n'en-

1. Cf. mon étude sur *Le Mensonge*, Paris, F. Alcan, 1903.
2. Cf. Ribot, *Maladies de la volonté.*

traîne pas autre chose que l'indécision; pour que la nolition apparaisse il faut que des répulsions puissantes subsistent. Il est vrai qu'elles subsistent d'autant plus aisément que les appétitions contraires ont disparu, et de là vient ce type « d'intellectuels » qui ne semblent retrouver quelque vigueur et quelque persévérance que pour la négation; mais encore faut-il reconnaître que ce n'est pas le développement intellectuel qui est la cause efficiente des résolutions inhibitrices ou prohibitrices.

Toute nolition a donc un caractère positif dû à une tendance, ordinairement aversion ou répulsion, qui peut être prédominante et exclusive des appétitions indispensables à la véritable volition, à tel point que la nolition peut exister sans volonté, coexister avec l'aboulie sans en être ni le principe ni la conséquence. Chez un être normal, la délibération aboutit tantôt à la volition, tantôt à la nolition, par conséquent tantôt à l'action, tantôt à la prohibition. De même le processus idéationnel aboutit soit à l'affirmation, soit à la négation, comme à deux stations opposées auxquelles on parvient par deux moyens de locomotion différents.

II. — Croyance, doute et négation.

Comme la nolition qui implique possibilité d'une action à laquelle on met obstacle, la négation suppose possible une affirmation à laquelle elle fait échec. Il n'est pas nécessaire que la volition contraire existe pour que la prohibition se présente; il n'est pas nécessaire que l'affirmation contraire soit formulée pour que la négation se produise : la possibilité d'une synthèse mentale déterminée suffit pour que l'esprit qui la conçoit nie la valeur objective de cette synthèse. « Un jugement négatif, dit M. Höffding[1], ne nous donne pas de contenu nouveau. Son importance est justement de rejeter un tel contenu nouveau. » Mais il faut avoir bien soin de prendre le mot « contenu » dans un sens déterminé : il s'agit du contenu de la pensée objective et non du contenu de la pensée individuelle; la négation ne rejette pas hors d'un esprit déterminé des éléments unis ou séparés; elle les rejette hors de ce fonds commun qui s'appelle essentiellement vérité. En cette opération, elle fait plus que d'*affirmer* fausse une synthèse proposée (sans quoi elle serait, comme on l'a dit parfois, une sorte d'affirmation); elle met obstacle à « l'objectivation », à « l'universalisation » d'une formule et d'une idée, comme la nolition met moralement opposition à la réalisation

1. *Loc. cit.*, p. 374.

d'un projet, à la satisfaction d'une tendance. Et c'est ainsi que la négation pourrait être définie : une nolition concernant spécialement l'établissement de la vérité (ou de la pensée objective).

Sous cette réserve qui a certes son importance, M. Höffding l'a bien dit : nier, c'est rejeter. Ce n'est pas seulement s'abstenir de donner une adhésion : l'abstention est le propre de celui qui doute ou de l'aboulique qui renonce à juger; elle est provisoire dans le doute comme dans la délibération qui précède la volition, et pour la bien comprendre, dans ce cas, il faut avoir conçu au préalable tout ce qu'il y a de positif dans la négation. Par celle-ci, on intervient efficacement dans le processus de formation des jugements. M. Höffding reconnaît que parmi les jugements négatifs, il en est qui « sont productifs, parce qu'ils sont des moyens nécessaires pour arriver à des jugements positifs[1] ». On pourrait montrer par des exemples nombreux que « comme la classification, la méthode inductive avance par des négations en établissant et en examinant différentes possibilités ou hypothèses et en ne retenant que celles qui ne sont pas rejetées après l'examen ». Linné ne fut amené que par négation, ainsi que le reconnut Cuvier, à constituer la classe d'êtres qu'il dénomma *vers*, bien qu'ils n'eussent aucun caractère essentiel commun. « La classification des animaux en vertébrés et invertébrés indique encore le besoin de l'usage provisoire des notions négatives. » Képler arriva par négation « à accepter l'hypothèse de la forme elliptique des orbites planétaires ». En dehors du domaine scientifique, on trouverait, en métaphysique surtout, de très intéressantes négations : l'âme, au dire d'Aristote[2], fut d'abord conçue par négation comme le plus incorporel des agents; le dieu des positivistes et de Spencer n'est qu'une pure négation. Mais tous ces exemples montrent que de nombreuses affirmations peuvent résulter des propositions négatives; ils ne nous disent rien sur la nature positive du fait proprement dit, l'acte de négation. De plus, M. Höffding en a donné une explication finaliste : « Placé à un endroit fixe où l'on n'a qu'une vue limitée, l'homme doit s'orienter dans l'existence : voilà la cause du grand rôle de la négation », car « il nous faut séparer ce qui est obscur de ce qui ne l'est pas ». C'est trop peu dire. En réalité, la négation, et *a fortiori* le doute, n'existeraient pas si la nolition, le fait de prohiber certains mouvements, certains actes, certains desseins, certaines assertions, ne se produisait pas naturellement en nous, comme une conséquence de nos aversions ou de nos répulsions.

1. *Loc. cit.*, p. 376-377.
2. *De anima*, livre I.

Sans doute, beaucoup des tendances qui nous portent à la négation sont dérivées d'affirmations antérieures. Le principe de causalité, par exemple, est né d'une appétition légitime et nécessaire pour les antécédents efficaces, et il a engendré cette répulsion pour les faits sans cause, qui porte tant de personnes à nier un commencement premier, une liberté phénoménale ou nouménale, une contingence naturelle, etc. La négation, comme la nolition, n'a même pas toujours un mobile aussi « rationnel ». La prohibition qui pèse sur certaines idées, au point de les rendre inacceptables pour des hommes d'un certain temps et d'un certain milieu, vient souvent de passions injustifiables. Il est des sentiments hostiles à bien des hypothèses scientifiques, qui sont engendrés par certains modes d'éducation, entretenus par certaines sectes et qui font les esprits obstinément fermés à la lumière des faits et des raisonnements, négateurs systématiques de la valeur de toutes les expériences, démonstrations ou découvertes : le transformisme et l'évolutionnisme ont été l'objet de négations passionnées dues à la répulsion, entretenue par les religions dans l'âme de bien des croyants, à l'égard de toute assimilation de l'homme aux espèces animales et du « principe spirituel » aux phénomènes naturels.

Mais la première des négations logiques est sans contredit celle qui porte sur toute assertion contradictoire et que l'on appelle le principe de non-contradiction. Ce principe n'est pas fécond en lui-même; son application n'a jamais rien fait découvrir; il est cependant d'une importance capitale, car il permet d'écarter, de rejeter hors du domaine de la pensée objective, toute synthèse formée d'éléments incompatibles. N'a-t-il pas pour point de départ la répulsion que nous avons pour toute combinaison de mouvements et d'actions dans laquelle deux efforts contraires se neutralisent, répulsion qui s'explique par la fatigue résultant d'une tentative vaine, d'autant plus prompte à nous lasser que nous n'aboutissons à rien? Or, à côté des efforts qui s'annihilent réciproquement, il faut placer ceux qui se contrarient faute d'harmonie, de synergie ou d'unité synthétique : ils nous répugnent également et il résulte de notre antipathie pour des modes d'action mal concertés une autre négation que l'on trouve rarement formulée explicitement, mais qui a une grande influence sur la pensée humaine : le principe du rejet de tout ce qui est asystématique, désordonné ou même incoordonné. C'est le principe rationnel par excellence[1].

1. Spencer a montré comment *la négation effective de la négation possible* peut être considérée comme le fondement d'une certitude : pour lui, en effet, la croyance universelle à la nécessité des principes premiers vient de « l'incon-

Il est inutile de poursuivre cet examen : la démonstration est faite de la valeur positive de la négation ; on voit en outre son rôle et ses causes. Le misonéisme qui favorise la nolition favorise aussi la négation ; il en est de même de l'ignorance, et encore du développement intellectuel que ne soutiennent pas de puissantes appétitions, qui ne sert qu'à fortifier des sentiments hostiles à l'action comme à l'affirmation nette. Mais il reste à considérer, pour bien concevoir la nature et la portée du jugement négatif, comment la répulsion, principe de la négation, et le désir, principe de l'affirmation, peuvent être réunis dans l'état de doute. Il y a diverses sortes de doute, ou mieux divers moments possibles dans l'état de doute. Une synthèse mentale se forme avec l'appui d'une tendance (principe d'association psychologique) ; mais aussitôt apparaît une tendance contraire qui engendre de la répulsion pour l'affirmation d'abord proposée ; cependant l'appétition favorable se fortifie, mais le sentiment défavorable devient lui aussi plus puissant : la synthèse mentale est mise de plus en plus en lumière par ces triomphes successifs de tendances instables ; tantôt c'est la négation et tantôt c'est l'affirmation qui est sur le point de l'emporter. Le sujet peut rester longtemps (quand il n'est pas obligé par les circonstances ou la passion à se prononcer sur-le-champ) dans un état intermédiaire qui parfois est nettement favorable à la croyance, parfois nettement favorable à la négation, d'autres fois encore à peu près à moitié chemin des deux termes opposés : de là les différentes modalités du doute. Pour celui qui tend à la négation, il nous est possible d'observer une forme morbide, la « folie du doute », dans laquelle M. Paulhan[1] a vu une exagération de l'association par contraste. M. Janet a critiqué[2] l'explication de M. Paulhan en montrant que la répulsion née par contraste dépend essentiellement de l'idée fixe subconsciente chez des malades d'ailleurs foncièrement débilités et en quelque sorte « démoralisés ». Mais on est d'accord en somme pour attribuer à une tendance prohibitrice, en conflit avec des tendances à la croyance et à

cevabilité de la négative ». Parce que nous sommes tous portés à nier la possibilité de concevoir des objets qui soient sans étendue, sans cause, hors du temps, etc., nous sommes assurés de la valeur objective des concepts dits *a priori* par les rationalistes. La nécessité rationnelle se ramènerait ainsi à l'impossibilité de concevoir une expérience ayant d'autres fondements que les catégories. C'est au fond ce que prétendent tous ceux qui affirment avec M. Renouvier la « certitude morale » des premiers principes. Rien ne saurait mieux justifier à leurs yeux une théorie qui attribue à la négation une valeur propre, un principe spécial et un rôle particulièrement important.

1. *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, p. 341-357.

2. *Névroses et idées fixes*, I, p. 34 ; « La maladie du scrupule », *Rev. phil.*, 1901, t. LI, p. 337.

l'action positive, l'aboulie plus ou moins délirante. L'observation pathologique montre bien que la folie du doute, intermédiaire entre l'affirmation et la négation, correspond à l'aboulie, intermédiaire entre la volition et la nolition. Or cette folie est l'exagération de l'état normal de doute comme l'aboulie est l'exagération de l'état normal de délibération. Il y a donc exacte correspondance entre les termes qui servent à désigner d'une part, au point de vue de l'action, d'autre part au point de vue de l'intelligence, les effets de l'appétition, de la répulsion, et de leur conflit.

De même que la répulsion est un phénomène positif qui ne le cède ni en réalité, ni en efficacité à l'appétition, — puisque si celle-ci consiste en mouvements ébauchés de contraction (pour saisir) ou d'expansion (pour atteindre), celle-là consiste aussi en ébauches de mouvements de contraction (pour se défendre, briser, se protéger) et de mouvements d'expansion (pour repousser, éloigner, détruire) — de même la négation est un fait positif qui le dispute en réalité, efficacité et importance, à l'affirmation, à peu près seule étudiée jusqu'ici par les psychologues.

Si la logique, pour être une théorie des méthodes en harmonie avec les besoins de la science, doit indiquer les moyens de lutter contre les causes de généralisation hâtive, d'induction illégitime, d'attribution erronée, etc., bref, de se prémunir contre les affirmations sans valeur objective, elle doit aussi faire connaître au chercheur et au savant les moyens d'éviter les négations passionnées, les erreurs dues au refus illégitime d'observer, d'expérimenter, d'adhérer à certaines propositions, cependant susceptibles de devenir vérités scientifiques. Elle doit faire à la théorie des propositions négatives, de leur établissement et de leur emploi, la place qu'on ne saurait lui refuser si les considérations qui précèdent n'ont pas une portée illusoire.

20 février 1903.

G.-L. DUPRAT.

LA VOLONTÉ DANS LE RÊVE

Nous traiterons de la volonté dans le rêve; mais il ne faudra pas prendre le mot volonté dans un sens trop étroit. Nous entendrons par là cette activité de l'esprit qui tantôt se tend avec effort, tantôt fonctionne avec aisance, tantôt sommeille et semble anéantie. Nous serons donc conduits à parler de la psychologie du rêve dans son ensemble. Mais il est difficile de séparer complètement cette étude de la psychologie générale. Nous voulons par exemple rechercher les lois qui régissent l'association des idées dans le rêve : si nous partageons les théories émises jusqu'ici sur l'association des idées dans l'état vigil, il suffit de les rappeler en quelques mots, mais si nous avons sur ce point des idées particulières, il faut les exposer, car ce que nous dirons du rêve se ressentira forcément de ces vues personnelles. Le lecteur voudra donc bien nous excuser, si nous débordons parfois hors de notre sujet dans l'intérêt de ce sujet lui-même.

*
* *

Quelles sont les facultés qui sont suspendues pendant le sommeil naturel? Avant d'entrer dans le cœur de la question, il est nécessaire de commencer par bien constater l'existence de ces facultés et par en donner la définition. Les développements dans lesquels nous entrerons à ce sujet, s'ils paraissent un peu longs, sont cependant indispensables. Nous aurons à parler de l'activité psychique, du pouvoir de diriger les idées, de l'automatisme mental : le lecteur devra savoir ce que nous entendons par ces expressions.

Tout d'abord il est un mot qu'on emploie à tout propos, sans en préciser le sens, et qu'on applique aux phénomènss les plus différents, c'est celui d'automatisme. Dans le rêve, a-t-on coutume de dire, l'automatisme règne en maître. Mais qu'est-ce donc que l'automatisme?

Nous appellerons série automatique une série d'actes inconscients telle que si le premier d'entre eux est déterminé tous les autres le sont. Quelques exemples éclairciront cette définition.

Je me lève pour aller chercher une feuille de papier à lettre dans un classeur placé sur une commode. Préoccupé de la lettre que je dois écrire, je prends une enveloppe au lieu d'une feuille de papier, et c'est seulement après être revenu à ma table de travail que je m'aperçois de ma distraction.

Était-ce là une série automatique? — Nullement. D'abord le deuxième acte de la série, celui de prendre quelque chose dans le classeur n'était pas rigoureusement déterminé par celui de me diriger vers la commode. J'aurais pu, au lieu de prendre une enveloppe, ouvrir un tiroir pour y chercher un mouchoir. En un mot, l'acte de me diriger vers ma commode aurait pu être le point de départ de deux séries différentes. De plus, en prenant dans le classeur une enveloppe, au lieu d'une feuille de papier, j'ai accompli un acte conscient. Je savais que je devais prendre un objet dans le classeur, sans savoir au juste lequel. Ma conscience était trop restreinte pour me donner la vue nette de ce que j'avais à faire; elle était assez étendue pour que j'eusse une idée générale et vague de l'acte à accomplir. Or, d'après la définition que nous avons donnée de l'automatisme, les actes automatiques sont inconscients.

Voici un second exemple. Marcelle, une des malades de M. Pierre Janet, affirme au moyen de l'écriture subconsciente qu'elle est guérie et pour toujours. A-t-elle accompli un acte automatique. En aucune manière. Cet acte est subconscient, il a lieu en dehors de la conscience normale, mais rien ne prouve qu'il soit inconscient. Un acte inconscient échappe complètement au cerveau et n'est pas enregistré dans le souvenir. Il n'en est pas ainsi des actes des somnambules. Les sujets endormis se rappellent fort bien ce qu'ils ont dit et fait dans les somnambulismes antérieurs. Le sens des mots écrits par Marcelle n'est pas non plus, comme l'exige notre définition, déterminé par le fait d'avoir un porte-plume dans la main. Il est clair qu'elle aurait pu écrire, non pas qu'elle était guérie, mais autre chose.

C'est chez les cataleptiques qu'il faut chercher des actes véritablement automatiques. On donne à un cataleptique un savon, il se lave les mains indéfiniment. Une fois on a laissé l'expérience durer deux heures (Regnard)[1].

L'acte de se laver est rigoureusement déterminé par le fait d'avoir un savon entre les mains. On peut sans doute, au lieu de se laver, aller poser le savon sur un meuble pour pouvoir se servir de ses mains ou le faire dissoudre pour divers usages. Mais ces actes vien-

1. Cité par MM. Binet et Féré, *Le magnétisme animal.*

nent d'une intention consciente et ce ne sont pas ceux-là que le cataleptique accomplira. Habituellement le savon ne sert qu'à se laver. L'automatisme n'étant qu'une habitude du système nerveux, c'est fatalement l'acte habituel qui doit se produire.

Je dis maintenant que c'est inconsciemment que le cataleptique se lave les mains. « On s'est demandé bien souvent, disent MM. Binet et Féré, ce qui pouvait se passer dans l'esprit de la cataleptique placée dans une attitude passionnelle..... M. Richer a eu l'idée de résoudre le problème en consultant les tracés respiratoires du sujet pendant les expériences. Il fait contracter les muscles de la terreur et, fait étonnant, malgré l'image de la plus vive terreur qui reste peinte sur les traits et dans les gestes du sujet, la respiration, après un mouvement brusque d'expiration reprend son calme et son immobilité cataleptiques »[2]. La suggestion par le sens musculaire, même d'un acte terrifiant, ne pénètre pas jusqu'à la conscience du cataleptique. Il est clair qu'à plus forte raison, il doit accomplir inconsciemment un acte aussi insignifiant que celui de se laver les mains. Les deux conditions, déterminisme et inconscience, exigées par notre définition de l'automatisme sont donc remplies dans l'exemple choisi.

Quelquefois on peut être embarrassé pour savoir si les actes du sujet observé sont automatiques ou non. J. Frank, dans sa pathologie interne, rapporte l'histoire d'une jeune fille qui, ayant vu en 1812 des soldats français menacer son père de mort, garda de ce spectacle une impression très vive. Le lendemain elle tomba dans un accès de somnambulisme qui se reproduisit ensuite régulièrement chaque jour et dans lequel elle imitait les gestes d'une personne cherchant des cartouches et chargeant un fusil[2].

Au début les gestes n'étaient très probablement pas automatiques, car ils devaient être accompagnés d'hallucinations terrifiantes. Il n'est pas impossible que les jours suivants les hallucinations aient disparu et que les mouvements réflexes seuls aient subsisté.

Nous avons restreint et précisé le sens du mot automatisme. La réponse à la question posée : le rêve est-il une suite d'actes automatiques? ne peut faire aucun doute. Les actes automatiques n'existent pas dans le rêve, puisque les rêves sont conscients. Sans doute il peut arriver que toutes les nuits un rêveur reproduise les mêmes gestes, comme la jeune fille de Frank, ou répète les mêmes phrases. Peut-être accomplira-t-il des actes automatiques, mais ce rêveur est un somnambule et nous ne nous occupons ici que du sommeil

1. Binet et Féré, *Le magnétisme animal*, p. 208.
2. Déjà cité par Max Simon.

normal. Il va également de soi qu'en disant que le rêve n'est pas automatique, nous ne nions pas la cérébration inconsciente de l'esprit pendant le sommeil : celle-ci existe aussi bien chez le dormeur que chez l'homme éveillé. C'est un phénomène dont l'existence est certaine, dont l'influence est énorme, mais dont on ne peut reconnaître la présence et qui ne peut avoir sa place dans une description du rêve, puisqu'il ne fait pas partie de sa trame.

*
* *

Il existe une faculté qui très souvent se trouve abolie dans le rêve, c'est celle de contrôler ses idées, d'examiner si elles sont fausses, si elles sont morales, s'il faut les faire passer à l'acte et de calculer les conséquences de ses actes. On a le tort de faire de cette faculté, non pas une grande division typique de l'intelligence, mais un simple don de l'esprit, n'ayant de valeur que pour l'individu qui la possède. C'est pourtant une faculté bien nettement délimitée et dont la faiblesse est, nous n'hésitons pas à le dire, le seul symptôme psychique d'une maladie terrible, l'hystérie.

L'hystérique a le caractère très instable; tantôt il rit, tantôt il pleure. Cela prouve évidemment qu'il ne saisit la vie que par un côté à la fois, qu'il n'aperçoit que les motifs de chagrin ou de bonheur, difficilement les deux en même temps. C'est bien là un affaiblissement du pouvoir d'examen. L'hystérique est très menteur; il ne comprend pas que forcément il finira par s'embrouiller en altérant la vérité et qu'il sera ridicule ; souvent même, il ne tient pas compte de la vraisemblance la plus élémentaire. Il est dépourvu du sens moral ou, s'il en a, une simple suggestion donnée à l'état de veille, sous la forme de mauvais conseils, suffit pour le lui faire perdre. En un mot il est incapable de calculer les conséquences de ce qu'il dit et de ce qu'il fait. Les traits de caractère que nous venons d'indiquer sont communs à tous les hystériques. Quand l'hystérie est latente, ce sont les seuls signes qui permettent de la reconnaître.

L'hystérique est dépourvu du pouvoir d'examen. Par suite il est très hypnotisable, car dans l'hypnose ce pouvoir manque la plupart du temps. On dit à un homme endormi : Voici un ours, et il voit l'ours; il ne réfléchit pas qu'un ours ne peut entrer dans un appartement, il ne regarde pas les meubles dont l'impression plus vive devrait effacer celle de l'hallucination. On lui dit : tuez quelqu'un, et il cherche à tuer; il ne craint pas de voir le crime découvert, d'être traduit devant les tribunaux, condamné et déshonoré. Pourtant l'hypnotisé, s'il ne juge pas ses actes et n'en calcule pas les conséquences, conserve le pouvoir de diriger ses idées et d'assurer

par des moyens convenablement choisis l'exécution de ce qu'il veut accomplir.

« Ce Monsieur qui est là, dit-on à Blanche W. en lui montrant M. Claretie auquel nous empruntons ces lignes, tu le vois bien? — Oui. — Eh bien! Il a tué René (c'est le nom d'un interne).

« — Veux-tu venger René? — Oui! Oui! — Eh bien tu iras tout à l'heure présenter ce verre à ce monsieur. Il y a du poison dedans. — Bien! » On réveille Blanche W..... Elle sourit, ne semble pas avoir souvenir de ce qu'on lui a dit, puis doucement, avec une bonne grâce charmante et un sourire d'une féminité adorablement perfide, la pauvre inconsciente me présente le verre qu'elle croit empoisonné en me disant : — Il fait bien chaud, ne trouvez-vous pas? Est-ce que vous ne voulez pas boire? »

Ici la faculté de contrôler les conséquences de ses actes est complètement anéantie chez l'hypnotisée. Elle obéit, sans se douter que son action est odieuse, sans envisager ce qu'il adviendra d'elle, le crime accompli, sans même faire une objection. En revanche Blanche W. n'a pas perdu la faculté de diriger ses idées dans le but d'assassiner M. Claretie; elle est insinuante et même jusqu'à un certain point habile. Mais comment peut-elle s'y prendre aussi adroitement, sans calculer ses actes, sans conserver encore un certain pouvoir de contrôle sur ses idées[1]? Nous arrivons donc forcément à cette conclusion que la faculté de contrôler les conséquences de ses actions est anéanti, mais que celle de contrôler les moyens propres à assurer leur exécution est restée intacte. C'est là une distinction très importante.

Il existe au contraire des cas où non seulement le pouvoir d'examen est anéanti pour ce qui concerne les conséquences de l'acte, mais où il disparaît partiellement pour ce qui regarde son exécution. M. Liégeois fait dissoudre une poudre blanche dans de l'eau, affirme à Madame C..... que c'est de l'arsenic et lui dit : « Voici monsieur D. qui a soif, il va tout à l'heure demander à boire, vous lui offrirez ce breuvage. — Oui, Monsieur. » Mais monsieur D. demande ce que contient le verre qu'on lui présente, et madame C. répond avec candeur : « C'est de l'arsenic[2] ». Ici l'hypnotisée s'y prend maladroitement; elle n'examine pas les moyens propres à atteindre le but.

Nous allons maintenant passer à des cas où la faculté de contrôle

1. Dans l'exemple que nous venons de citer, il s'agit d'une suggestion posthypnotique. Que la perte du pouvoir de contrôle ait lieu du reste pendant l'hypnose ou après l'hypnose, nos raisonnements restent les mêmes.

2. Liégeois, *De la suggestion et du somnambulisme*, p. 136.

est totalement supprimée, et où cependant la direction des idées subsiste toujours. Il en est ainsi lorsque la mémoire est seule à fonctionner. Faites réciter à un hypnotisé ou bien encore à un jeune écolier chez lequel le sens critique n'est pas encore développé l'intrigue d'un drame de théâtre. Il exprimera des pensées conscientes. Toutefois il sera incapable de porter un jugement sur ce qu'il récite, d'en examiner la vraisemblance. En un mot, les idées seront convenablement associées, mais elles ne seront pas contrôlées. Tous les actes où seule intervient la mémoire consciente ont donc pour signe distinctif qu'ils sont accomplis sans l'aide de cette faculté de contrôle. Il vaut mieux les caractériser de la sorte que de dire qu'ils sont automatiques, car le mot automatisme, quand on lui enlève la signification précise que nous lui avons assignée, prête à bien des confusions.

Le rêve va nous fournir un exemple de l'abolition complète de la faculté de contrôle. La direction des idées sera profondément troublée, elle ne sera pas suspendue. Je m'étais endormi un jour ayant mal aux dents. Je me mis à rêver que j'étais en chemin de fer, puis je vis l'image d'un wagon-lit. Le bilan de la société des wagons-lits apparut devant moi; dans l'actif de la société figurait mon mal de dents et c'était le seul chapitre du bilan ayant une valeur réelle. Il n'y a dans certains rêves aucun contrôle sur les idées qui apparaissent dans le champ de la conscience; leur absurdité ne les empêche pas d'être accueillies. Toutefois les idées ne sont pas simplement juxtaposées; malgré l'absence du pouvoir de contrôle, elles continuent à s'associer. Par suite l'esprit les dirige encore, car l'association ne se fait pas d'elle-même, mais suppose toujours un certain travail d'union et une certaine activité psychique. Cette direction, il est vrai, est absurde.

Il ressort de cet exposé que le contrôle des idées et leur direction dans un sens déterminé sont deux facultés douées d'une influence réciproque évidente, mais cependant nettement distinctes, puisque la seconde peut subsister quand la première est absente. Elles sont peut-être localisées dans deux régions différentes. Si elles ne le sont pas, leur fonctionnement du moins obéit certainement à un processus physiologique différent. Il était nécessaire de constater l'existence de ces deux facultés, puisque leur disjonction nous a donné la clef de l'un des phénomènes les plus importants du rêve, l'absurdité dans l'association des idées.

Nous allons du reste pousser plus loin l'étude des troubles que subit cette association en étudiant la catégorie de rêves, que nous désignerons sous le nom d'incohérents.

*
* *

Très souvent, dans le rêve, l'esprit chevauche dans un pays fantastique, environné des images les plus monstrueuses. Le raisonnement n'éclaire plus la trame de nos pensées que d'une lueur mourante; la folie est la seule souveraine. Mais au milieu de ce désordre, n'existe-t-il pas un ordre caché et n'en pouvons-nous pas dégager certaines lois?

La cause de cet obscurcissement de notre esprit est, comme nous l'avons vu précédemment, par le rêve des wagons-lits, l'absence de la faculté de contrôle. A l'état de veille, deux facultés contribuent à assurer une direction suivie aux idées qui s'associent, ce sont le pouvoir de contrôle et la volonté. Le pouvoir de contrôle éclaire la route, dénonce les idées étrangères qui viennent se mêler au fil de l'association; l'attention volontaire les repousse et maintient l'esprit fixé sur les idées propres à assurer la suite logique et raisonnable de la pensée. Que se passe-t-il pendant le rêve? Le pouvoir de contrôle, nous l'avons vu, la volonté, nous le verrons plus tard, sont inactives. Le lien entre les différentes idées, au lieu d'être un lien logique, est alors un lien quelconque; il peut être formé aussi bien par une idée concrète que par une idée abstraite, par un caractère important que par un détail accessoire. Dans le rêve des wagons-lits l'idée intermédiaire qui a associé les idées mal de dents et poste de l'actif était celle de réalité. Dans l'actif du bilan le mal de dents seul était réel. Il est difficile de trouver une idée plus abstraite et plus générale. Dans d'autres cas au contraire un trait de ressemblance extérieure dépourvu d'importance pourra servir de transition entre les images des deux objets.

L'anéantissement du pouvoir de contrôle permet donc la substitution d'un lien quelconque au lien logique de la pensée. Mais ce lien lui-même ne fait-il pas parfois défaut? Nos idées dans la veille et surtout dans le rêve ne peuvent-elles pas se succéder au hasard, comme des ombres chinoises poussées par une main capricieuse, sans qu'on puisse reconnaître entre elles le moindre point de contact?

Ce problème se pose à la fois pour le sommeil et pour la veille. Nos investigations porteront à la fois sur ces deux états physiologiques. Ce que nous aurons découvert pour l'état de veille, nous l'appliquerons ensuite au sommeil et nous ne croirons pas être sortis de notre sujet, puisque le manque de transition entre nos pensées est surtout fréquent pendant le sommeil et, puisqu'en éclaircissant

ce phénomène, nous aurons en même temps élucidé une des questions les plus importantes de la psychologie du rêve.

J'étais un jour, les yeux fermés, sur le point de m'endormir, ayant l'esprit préoccupé d'une manière toute morale. Tout d'un coup l'image très nette d'un troupeau de moutons traversa mon esprit. Il n'y avait, au moins au premier abord, aucun lien entre mes pensées actuelles et les moutons.

J'ai tenté quelques expériences à l'état de veille pour trouver le lien qui réunissait mes pensées. Je me bornais pour cela à laisser errer librement mon esprit et à noter les idées qui se succédaient. Ordinairement elles se suivaient logiquement, mais il m'arrivait assez souvent d'avoir des idées décousues entre lesquelles il m'était impossible d'établir la moindre transition.

J'ai prié une autre personne de se soumettre à la même épreuve; la proportion d'idées décousues était plus forte que chez moi.

J'ai recommencé les mêmes expériences mais, cette fois, dans des moments de somnolence, soit le matin, quand le réveil n'était pas complet, soit le soir, quand le sommeil allait venir. J'arrivais dans ces conditions à avoir plus facilement des idées sans liaison.

Il est important de noter que, parmi ces idées dépourvues de point de contact, on a seulement retenu celles qui se sont succédé, sans être séparées par un espace de temps appréciable. Si l'on avait noté une idée, maintenu l'esprit vide de toute pensée pendant quelque temps, puis noté de nouveau une idée, il n'y aurait eu rien de bien surprenant à obtenir une suite de pensées sans cohérence.

Mais, entre deux idées qui paraissent absolument étrangères l'une à l'autre, n'y aurait-il pas une troisième idée inconsciente qui les relierait? C'est là une importante question, c'est se demander si la pensée peut être discontinue. Ainsi dans l'une de mes expériences, je vis l'image de deux fiancés dont le mariage allait se célébrer prochainement, puis immédiatement après le golfe de Baïa m'apparut. Il est possible que l'idée inconsciente intermédiaire fût celle du voyage de noces pour lequel on choisit souvent l'Italie. Or il est toujours facile d'établir, tant bien que mal, un lien entre deux idées quelconques. Je prends par exemple le mot jeune fille, j'ouvre au hasard un dictionnaire, je tombe sur le mot horloge. La transition entre ces deux idées peut être la suivante. Les jeunes filles sont pieuses et vont à l'église; devant moi apparaissent une église et l'horloge placée sur sa tour.

Pour notre part nous croyons que *la pensée peut fort bien être discontinue*. Il ne faut pas perdre de vue que la succession des idées

ne dépend pas seulement des efforts que fait l'esprit pour souder une idée à une autre; elle dépend aussi des conditions organiques qui permettent à une idée d'arriver à la conscience. Il faut pour qu'une idée, d'inconsciente devienne consciente, que le territoire physiologique où elle a son siège ait une certaine teneur sanguine, un influx nerveux d'une force suffisante, qu'elle satisfasse en outre à de multiples conditions encore ignorées. Si par exemple les modifications moléculaires produites par une idée ancienne sont presque effacées, l'esprit, malgré tous ses efforts, éprouvera la plus grande difficulté à la ramener à la conscience pour la rattacher à une autre. Au contraire, si une idée est douée d'une vivacité particulière, elle reparaît d'elle-même, sans qu'elle y soit sollicitée par l'esprit. Je m'efforçai un jour de voir si l'attention continue appliquée à une image la renforcerait où l'affaiblirait. Je choisis la figure d'une personne qui m'était indifférente. Au bout de quelque temps l'image devint obsédante; l'expérience terminée, elle troubla à chaque instant le cours de mes pensées en venant s'y interposer.

M. Tissié rencontre un monsieur qu'il avait connu jadis, mais qu'il avait cessé de saluer, l'ayant perdu de vue. Or il le salue. Très étonné de l'acte qu'il venait d'accomplir, il se rappelle qu'il a rêvé la nuit précédente à cette personne[1]. L'idée était apparue, sans être sollicitée en aucune manière par l'esprit, simplement parce que le rêve lui avait donné une intensité plus grande.

Munis maintenant d'une théorie, nous pouvons essayer d'interpréter les exemples que nous avons cités. Dans l'hallucination hypnagogique où je vis un troupeau de moutons apparaître au milieu de préoccupations morales, j'incline à croire que ces préoccupations et l'image des moutons reposaient sur des processus physiologiques absolument distincts, et que l'image du troupeau fit irruption au milieu du cours de mes pensées uniquement parce que son processus avait acquis une intensité particulièrement forte, de la même manière qu'une pierre tombant sur un échiquier renverserait les pions et troublerait leur ordre.

Dans la succession des idées « fiancés et golfe de Baïa » il peut en être autrement. J'ai associé parfois l'idée fiancés à l'idée golfe de Baïa par l'intermédiaire de celle du voyage de noces. Cette fois je n'avais eu nulle conscience de cette dernière, mais l'habitude de relier les deux idées golfe de Baïa et fiancés à celle du voyage de noces avait créé entre les deux premières un processus physiologique en partie commun, puisque celui de l'idée voyage de noces se

1. Tissié, *Les rêves*, p. 155.

mêlait en partie à celui des deux autres idées. Or on comprend qu'en vertu de la loi du moindre effort, les modifications physiologiques nécessaires pour produire la conscience se succèdent plus facilement dans deux idées qui reposent sur un processus physiologique similaire. Le courant nerveux par exemple rencontrerait probablement une moins grande résistance.

En résumé dans le rêve du troupeau de moutons, il y a eu à la fois discontinuité logique et physiologique. Dans la succession d'idées fiancés et golfe de Baïa il peut en être également ainsi, mais si les idées se sont suivies, comme nous en avons fait l'hypothèse, par suite d'un processus physiologique commun, alors il y a eu continuité physiologique de la pensée. Quant à la continuité logique, ce n'est là qu'une question de mots sans importance, selon qu'on refusera le nom d'idée inconsciente au processus physiologique intermédiaire de l'idée voyage de noces, ou qu'on le lui accordera pour la raison qu'une idée inconsciente se réduit à un processus physiologique.

Nous venons de voir qu'une idée peut succéder à une autre, sans être reliée à elle par un lien logique. Il en découle nécessairement comme corollaire qu'entre deux idées qui peuvent s'associer à une troisième, l'une ayant avec celle-ci un lien logique très marqué, l'autre un lien très faible, l'esprit ne choisira pas toujours pour succéder à la troisième celle qui s'unit à elle par le lien logique le plus marqué. Ainsi pourquoi au lieu de penser au golfe de Baïa, n'ai-je pas pensé à l'idée voyage de noces, pourquoi cette idée intermédiaire a-t-elle été repoussée dans l'inconscience? De plus pourquoi l'image de la baie de Baïa m'est-elle apparue plutôt que celle d'une autre contrée de l'Italie? La baie de Baïa ne m'a pas paru plus belle que Capri et la Sicile.

Il existe trois facteurs déterminant la succession des idées, ce sont le lien logique, la communauté du processus physiologique et l'intensité du processus physiologique, les deux premiers de ces facteurs pouvant du reste faire défaut, le troisième agissant toujours, puisqu'une idée trop faible ne peut arriver à la conscience. L'idée voyage de noces l'emporte sur celle de la baie de Baïa par la logique qui la relie plus fortement à l'idée fiancés. Mais en revanche c'est une idée abstraite qui devient par elle-même plus difficilement consciente qu'une image et qui a besoin d'être soutenue par l'activité supérieure de l'esprit. Supposons que dans l'exemple précédent cette activité fasse défaut, ce sera l'idée de la baie de Baïa qui surviendra de préférence puisqu'elle possède à un degré plus intense le processus physiologique propre à la rendre consciente. De même

l'image de la baie de Baïa s'est montrée de préférence à celle de Capri ou d'une plage de Sicile, soit qu'étant récemment apparue à mon esprit elle fût plus vive, soit au contraire que les images de Capri et de la Sicile s'étant trop souvent répétées fussent pour ainsi dire épuisées et inertes.

Nous pouvons maintenant prévoir ce qui se passera dans le rêve. La force unissante de l'esprit et l'état physiologique des idées [1] détermine la succession de nos pensées. L'exemple des wagons-lits et du mal de dents nous a montré la force unissante de l'esprit subsistant souvent en entier dans le sommeil. Mais il est très vraisemblable que par moment elle participera elle aussi au repos de nos facultés supérieures, que le processus physiologique servant de base à son fonctionnement se dérobera et que, dans le cas ou elle serait localisée dans une région du cerveau, cette région deviendra inactive. D'autre part, si les autres idées sont douées d'une vivacité suffisante et répondent également aux autres conditions physiologiques requises pour devenir conscientes, elles apparaîtront, mais avec une incohérence absolue, puisque l'esprit a perdu le pouvoir de les associer. De même une sensation de démangeaison arriverait au sensorium après un élancement douloureux dans les dents, sans avoir avec elle rien de commun.

Cette abolition de nos facultés psychologiques les plus hautes entraînera également une prédominance des images sur les pensées abstraites pendant le sommeil. L'apparition de l'idée du golfe de Baïa à la place de celle du voyage de noces nous a montré qu'il en est ainsi quand l'activité supérieure de l'esprit est absente. Cette fréquence des images est même beaucoup plus grande qu'on ne le croit à première vue, car la plupart d'entre elles sont oubliées au réveil. On se souvient en effet d'un rêve suivi, et non pas d'une suite d'images étrangères les unes aux autres, à moins toutefois qu'elles ne soient apparues à l'état d'hallucinations hypnagogiques, c'est-à-dire dans le demi-sommeil où le rappel est plus facile [2].

C'est au grand nombre des images qu'est due la rapidité apparente du rêve. A chaque image correspond l'idée d'un objet; le rêveur qui tout d'un coup est transporté de Paris en Chine, qui y rencontre des mandarins, des animaux étranges, des monstres, des spectacles bizarres, trouve qu'il a voyagé bien vite et qu'il a vu

1. Nous employons ici une locution abrégée. Il est inutile de prendre parti dans un article de psychologie entre le spiritualisme et le matérialisme.

2. Dans le demi-sommeil les rêves se réduisent à des hallucinations hypnagogiques. L'esprit, n'ayant pas complètement perdu son pouvoir de contrôle, ne tolérerait pas l'absurdité d'un rêve suivi.

beaucoup de choses. Dans la vie réelle, chaque mot d'un raisonnement représente également une idée, mais la plupart de ces idées sont abstraites et sont oubliées; les idées principales restent seules dans le souvenir. Aussi s'imagine-t-on avoir moins pensé que dans le rêve. Prenons par exemple cette phrase : je voudrais avoir de la fortune. Tous les mots, à l'exception du mot fortune, représentent des idées abstraites. Un rêveur, au contraire, aurait vu simplement une voiture à deux chevaux avec un cocher en livrée, ce qui aurait été plus vite fait. Je ne veux pas dire du reste que le rêveur ne raisonne jamais, je parle seulement des rêves à images que j'oppose aux raisonnements que fait l'homme éveillé.

*
* *

Les images du rêve se suivent-elles au hasard, ou sont-elles d'ordinaire reliées par un lien logique? Nous avons montré que les deux modes de succession pouvaient se réaliser. Il en est un troisième qui mérite de retenir l'attention, c'est la transformation d'une image en une autre.

Pour fixer les idées, nous dirons qu'il y a transformation, quand une partie de l'image primitive subsiste.

Delbœuf a nié la possibilité de semblables métamorphoses. « Rien de plus commun, dit-il, que de voir un chat se transformer en fille, en arbre, en église... Pourtant je me demande si ce sont là de véritables métamorphoses. Or dans mon opinion vous avez d'abord rêvé d'un chat, puis d'une jeune fille et c'est votre esprit qui le plus souvent au réveil pour s'expliquer la continuité de certaines parties du rêve suppose une transformation que vous n'avez pas constatée expressément[1]. »

La métamorphose des images paraît pourtant prouvée. Un psychologue allemand qui a soigneusement noté ses rêves, M. Giessler, vit pendant son sommeil une femme habillée en noir tomber par terre, il voulut la relever, lorsque le ventre et les jambes du corps de cette femme se transformèrent en celle d'un oiseau noir qu'il reconnut pour être un dindon. Cloué sur place par la terreur il n'osa porter secours à la blessée.

Le même auteur, qui est professeur à Erfurt, s'entretint en rêve avec un élève qui lui demanda des leçons particulières; tout d'un coup la tête de cet élève fut remplacée par celle d'un de ses camarades, sans que le reste du corps participât à ce changement.

Les métamorphoses subies dans ces deux rêves satisfont à la défi-

1. Delbœuf, *Revue philosophique*, 1879, p. 341.

nition que nous avons posée. En outre, celle du premier rêve, comme le fait observer très judicieusement M. Giessler, est incontestable puisqu'elle a effrayé le dormeur [1].

Il est utile de se rendre compte du mécanisme de ces transformations. Pour les uns les images du rêve se peignent sur la rétine, pour d'autres elles sont formées sans participation de l'organe par les centres du cerveau. Il nous importe peu du reste.

Ce qu'il faut retenir, c'est que très souvent la persistance de l'impression visuelle sera supérieure à celle de l'attention très peu intense pendant le sommeil et que l'image n'étant plus observée par l'esprit devenu inactif se déformera d'une manière parfois bizarre. L'esprit alors se reprenant observera de nouveau, trouvera à la nouvelle vision qui lui apparaît une ressemblance avec un objet quelconque et fera apparaître immédiatement l'image de cet objet. Supposons par exemple que ce soit le Moïse de Michel-Ange qui se montre au rêveur. Après un instant très court il se lassera de regarder la statue. Cependant l'impression blanche subsistera encore, mais elle se déformera; les cornes s'allongeront, la tête grossira et cette tête auparavant sublime prendra un aspect étrange. Le dormeur étonné se dira : voici un monstre.

Ce qui montre que nous devons avoir saisi le véritable mécanisme de la transformation, c'est que ce phénomène ne se produit jamais, sans qu'il n'y ait persistance de couleur. Les jambes de la femme en noir du rêve de Giessler ne se sont pas transformées en celles d'un oiseau blanc, mais en celles d'un oiseau noir. Très souvent même la persistance de la couleur est le seul signe qui permette de reconnaître qu'il y a eu métamorphose et non succession d'images. Devant moi, dit Hervey de St-Denis, s'est dressé en rêve un faisceau de flèches « et puis il m'a semblé s'entr'ouvrir et former un de ces longs paniers où l'on fait chauffer le linge dans les cabinets de bain. Des serviettes blanches se montraient à travers l'osier. Bientôt les brins d'osier ont paru s'amincir, se contourner, s'enrouler, se transformer enfin en un buisson verdoyant du milieu duquel s'élançait un arbre touffu. Un chien blanc s'agitait de l'autre côté du buisson » [2]. S'il n'y avait pas eu changement de couleur, rien ne ferait supposer que le chien était une transformation des serviettes; au contraire la persistance de la couleur blanche indique que l'image du chien a pu se façonner grâce à la déformation de celle des serviettes.

1. Giessler, *Aus den Tiefen des Traumlebens*, 1890, p. 54.
2. Hervey de Saint-Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger* (1867), p. 256.

Quant à l'explication de la métamorphose du faisceau de flèches, elle ne présente pas de difficulté. Le dormeur est fatigué de fixer son attention sur le faisceau. L'image se brouille, les flèches « s'entr'ouvrent »; aussitôt l'esprit interprète cette nouvelle image et en fait un panier. Ce panier est long comme le faisceau de flèches qui lui a donné naissance. Mais à quoi peut-il servir? — A faire chauffer les serviettes dans un établissement de bain. Voici les serviettes qui apparaissent. Mais la nouvelle image ne conserve pas longtemps sa netteté; les brins d'osier du panier se brisent et deviennent contournés. A quoi ressemblent-ils maintenant? — A des tiges de buisson. Mais ces tiges doivent avoir des feuilles et en effet les feuilles poussent.

Voici encore des expériences faites par Mourly Vold, de Christiania, qui confirment notre thèse. Le sujet recevait une boîte qu'il n'ouvrait que le soir après s'être couché; il devait fixer longtemps l'objet qui y était renfermé, tel par exemple qu'un dessin coloré. Le sujet devait ensuite fermer les yeux, souffler la lampe et le matin noter ce qu'il avait rêvé. Dans beaucoup de cas l'influence de l'objet fixé sur le contenu des rêves était incontestable. L'objet ne réapparaissait presque jamais avec tous ses caractères; souvent la forme et la couleur changeaient, quelquefois la métamorphose était complète. Toutefois l'expérimentateur retient ce fait qu'il existe un rapport direct entre la couleur vue avant de s'endormir et les images qui surgissent pendant le sommeil[1].

Rien d'étonnant à ce que l'objet ne conserve presque jamais sa forme primitive, puisque l'esprit est trop inattentif pour fixer longtemps une image invariable; rien de surprenant, après ce que nous avons dit, à voir souvent persister la couleur.

Quant aux images successives du chat, de la jeune fille, de l'arbre et de l'église, je me refuse à y voir une transformation. Rien d'étonnant à ce que Delbœuf ait nié le phénomène puisque, n'en ayant pas saisi le mécanisme, il a cité des exemples mal choisis.

Cette métamorphose des images nous explique la fréquence des apparitions monstrueuses au cours des rêves. Sans cela on n'en verrait pas la raison. Pourquoi dans le sommeil l'esprit éprouverait-il le besoin de contempler des figures étranges et grimaçantes, des êtres difformes, des animaux à l'aspect terrible? Ne serait-il pas moins fatiguant pour lui, plus conforme à la loi du moindre effort, de reproduire les proportions et les formes des objets qu'il a réellement vus?

1. Cette expérience a été citée par Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 350.

Le rêve n'est donc pas le souvenir servile des événements de la journée. Mais l'absence de rapport entre le contenu de nos songes et celui de notre vie vigile ne vient pas toujours d'une transformation d'image et de l'apparition de formes monstrueuses. Le dormeur se trouve souvent dans l'impossibilité de rattacher les sensations éprouvées pendant le sommeil à ce qu'il a pensé et vu étant éveillé. On connaît l'exemple classique du rêveur qui sentant à ses pieds la chaleur d'une bouillotte d'eau chaude croyait marcher sur le sol de l'Etna. C'était en somme une interprétation ingénieuse de l'impression qu'il ressentait. On ne peut exiger qu'un homme endormi pense à une bouillotte qu'il ne voit même pas.

Du reste M. Delage et Mlle Calkins exagèrent en posant en principe que les idées qui ont obsédé l'esprit pendant la veille ne reviennent pas au cours des rêves. Si je ne rêve presque jamais des événements de la journée, je connais une personne pour qui il en est autrement. Les statistiques de M. Sante de Sanctis sont d'ailleurs plus probantes que les cas particuliers que nous pourrions citer. Sur 165 hommes et 55 femmes ayant répondu au questionnaire qu'il avait envoyé, 37 hommes seulement et 19 femmes admirent que très souvent le rapport entre le contenu de leurs rêves et celui de la veille faisait défaut; tous les autres constataient la plupart du temps l'existence de ce rapport [1].

Les visions monstrueuses, par suite de transformations d'images, expliquent la genèse de certains cauchemars. Le dormeur est épouvanté de sa propre création. Je vis un jour un chat avec des pattes gigantesques, je le regardais avec un étonnement mêlé d'effroi, lorsque le chat s'élança sur moi pour me dévorer. Plusieurs auteurs ont soutenu qu'un malaise organique était nécessaire pour que le cauchemar puisse se produire. C'est peut-être là une assertion trop absolue. Quoi qu'il en soit, une apparition monstrueuse doit faciliter le cauchemar.

*
* *

Les rêves à images nous présentent le degré le plus bas de l'activité psychique. Il est des rêves bien enchaînés et parfois même compliqués comme un petit drame, avec son intrigue et son dénouement. On pourrait donner à ces rêves le nom de somnambuliques, l'activité psychique qui les caractérise se rapprochant de celle du somnambulisme. Dans ce genre de sommeil, en effet, les centres

1. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 135.

psychiques supérieurs ne sont pas complètement endormis. Ainsi la faculté de contrôle est parfois conservée, comme dans le cas d'Azan. Or il n'y a aucune transition marquée entre le somnambulisme et le sommeil naturel. Il est peu vraisemblable que l'état somnambulique fasse irruption tout d'un coup au milieu du sommeil naturel; c'est au contraire celui-ci qui se transformera peu à peu en somnambulisme. Beaucoup de personnes qui, la nuit, parlent tout haut ou se dressent sur leur séant sont, sans s'en douter, de demi-somnambules. Il paraît donc légitime de dire que les rêves bien enchaînés où, comme dans le somnambulisme, l'activité psychique est encore assez intense, tiennent jusqu'à un certain point de ce genre de sommeil. Nous allons tenter une interprétation des statistiques de M. Sante de Sanctis et de M. Heerwagen qui montreront que ce rapprochement n'est pas arbitraire, mais repose sur un fondement physiologique.

165 hommes et 55 femmes ont répondu au questionnaire de Sante de Sanctis. 15 hommes et 5 femmes ne rêvaient jamais ou ne purent rendre compte de leurs rêves.

	HOMMES	POUR CENT	FEMMES	POUR CENT
Font des songes compliqués.	70	48,67	27	54
— étranges....	28	18,67	6	12
— simples.....	52	34,67	17	34 [1]

Comment expliquer ces résultats? On sait que les femmes ont une tendance prononcée à l'hystérie et qu'il est plus rare de voir des somnambules parmi les hommes. Par suite il s'ensuivra que la proportion des songes compliqués qui témoignent d'une activité psychique assez intense, rappelant celle du somnambulisme, doit être plus grande chez les femmes que chez les hommes. D'autre part, les rêves étranges et incohérents, où l'on voit des figures grimaçantes et bizarres, où s'étale l'absurdité, comme par exemple dans le rêve des wagons-lits, témoignent de l'engourdissement des facultés supérieures et ont peu de rapport avec le somnambulisme. Ces rêves, comme le montre la statistique, sont donc plus fréquents chez les hommes, moins prédisposés que les femmes à cette dernière maladie.

L'étude des rêves des hystériques confirme notre interprétation. Si toutes les femmes, même celles douées d'un esprit sain, ont une tendance latente à l'hystérie, leurs rêves doivent ressembler à ceux de ces malades. Or, d'après Sante de Sanctis, dont l'enquête a porté

1. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 135.

sur 98 cas, et d'après Artigues, les hystériques ont des rêves très compliqués et longuement enchaînés.

Toutefois, ici, une difficulté se présente. Les hystériques, si les rêves des femmes sont analogues aux leurs, doivent faire peu de rêves bizarres. Mais précisément un très grand nombre de médecins ont constaté qu'ils avaient souvent pendant le sommeil des visions étranges d'animaux et d'oiseaux noirs.

Commençons par remarquer que s'ils font beaucoup de rêves étranges, la proportion de ceux qui sont raisonnablement enchaînés est chez eux beaucoup plus forte, comme l'a observé M. Sante de Sanctis sur ses 98 malades.

De plus, ces rêves étranges s'expliquent fort bien, si l'on tient compte du mauvais état des organes, très fréquent chez les hystériques et que témoigne l'agitation de leur sommeil. On sait que ces malades sont souvent frappés d'hémiplégie ; Charcot a constaté que les animaux qu'ils voient en rêve assaillent de préférence le côté paralysé.

Les rêves logiquement enchaînés se gravent plus facilement dans le souvenir que les rêves étranges et confus. Par suite, les femmes doivent avoir une mémoire onirique plus développée que celle des hommes.

Voici à ce sujet une statistique de M. Sante de Sanctis.

165 hommes et 55 femmes ont répondu. Pour 15 hommes et 5 femmes : réponses nulles.

	HOMMES	POUR CENT	FEMMES	POUR CENT
Gardent le souvenir détaillé de leurs rêves	35	23,33	21	42
N'en gardent qu'un souvenir sommaire	83	55,33	24	48
N'en gardent habituellement aucun souvenir	32	21,33	5	10 [1]

M. Sante de Sanctis, quand il dit que les personnes questionnées ne conservent aucun souvenir de leurs rêves, entend par là qu'elles ne peuvent en indiquer le contenu, tout en sachant qu'elles ont rêvé.

Mais certains rêves sont tellement vagues qu'on ignore même leur existence. Ce doit être surtout le cas pour ceux où entrent des images confuses et étranges et que font principalement les hommes. Par suite, ceux-ci, alors même qu'ils rêveraient autant que les femmes, croiraient avoir rêvé beaucoup moins. Les statistiques de Sante de Sanctis et de Heerwagen dont nous allons donner les résul-

1. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 135.

tats, montrent en effet que les hommes rêvent moins que les femmes. Le tant pour cent de la fréquence des songes serait probablement relevé pour les hommes, si le souvenir avait persisté chez eux. Il est vrai que malgré cela, il resterait peut-être encore inférieur à celui des femmes.

Sante de Sanctis : 165 hommes et 55 femmes ont répondu.

	HOMMES	POUR CENT	FEMMES	POUR CENT
	—	—	—	—
Rêvent toujours	22	13,33	18	32,73
— souvent	45	27,27	25	45,45
— rarement	83	50,30	7	9,09
Ne rêvent jamais ou ne peuvent rendre compte de leurs rêves	15	9,09	5	9,09 [1]

Heerwagen est arrivé à des résultats analogues. Il envoya 500 questionnaires et reçut 406 réponses dont 113 d'hommes, 142 de femmes et 151 d'étudiants. Parmi les femmes 73 p. 100 rêvaient chaque nuit ou très souvent, parmi les étudiants il ne trouva que 50 p. 100 de ces grands rêveurs et parmi les hommes seulement 48 p. 100 [1].

Quant aux rêves des hystériques, tous les auteurs s'accordent à en reconnaitre la fréquence. Nous avons rapproché ces rêves de ceux des femmes. C'est donc là un trait de ressemblance de plus.

∴

Il est des rêves qui l'emportent encore sur ceux que nous avons appelés somnambuliques par un développement plus riche de l'activité psychique; ce sont ceux où non seulement l'on rencontre un enchaînement logique, mais où règne encore un sentiment affectif autre que la peur ou l'amour sexuel, tel que la joie, la sympathie, la pitié, la colère.

M. Sante de Sanctis dont les recherches ont porté sur 49 personnes n'a jamais observé de rêves de ce genre [2]. Cela prouve simplement qu'ils sont rares, mais non qu'ils n'existent pas. M. Sante de Sanctis cite lui-même à propos des rêves de contraste sur lesquels nous reviendrons plus tard une hystérique qui ressentait pendant son sommeil des sentiments de sympathie pour toute personne qui lui était antipathique à l'état de veille. J'éprouve pour ma part dans mon sommeil, quoique très rarement, des sentiments de sympathie, d'antipathie, de colère. Un jeune homme m'a dit avoir éprouvé une joie intense en rêvant qu'il était reçu au baccalauréat. Une personne

1. Cité par Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 264.

de ma connaissance m'a fait le récit d'un rêve où elle s'était mise en colère. James Sully parle de ces songes où l'on retrouve toujours un même sentiment affectif[1].

On peut attribuer à plusieurs causes la rareté des rêves de cette catégorie. Tout d'abord la joie, la sympathie, la colère sont des sentiments dont l'incohérence des rêves favorise peu la production. Ainsi, pour que la sympathie puisse naître, il faut que l'image de la personne qui plaît arrive d'une manière bien nette à la conscience du dormeur, qu'elle y reste au moins quelques instants pour laisser au sentiment de sympathie le temps de se former et qu'elle ne disparaisse pas tout de suite, car alors le rêve et les sentiments qui s'y mêlent seraient oubliés. De même une persistance suffisante de la cause propre à déterminer la joie est nécessaire pour que le dormeur éprouve ce sentiment. Voici donc une première condition indispensable à la naissance des émotions de sympathie, de joie et de colère pendant le sommeil : il faut que le rêve ait une certaine suite. Si James Sully dit que certains rêves affectifs, auxquels il donne le nom de lyriques ont pour seul lien entre leurs éléments l'identité du sentiment affectif, c'est croyons-nous, parce qu'il n'a pas pris la peine de bien observer le contenu de ces rêves, d'autant plus qu'il ne cite pas le moindre exemple à l'appui de son assertion.

En outre, il ne faut pas oublier que la sensibilité participe au repos général de tout l'être. Il est donc très probable qu'elle est moins active pendant le sommeil et que souvent les objets qui l'excitent pendant le jour la trouvent épuisée et inerte s'ils apparaissent au cours du rêve.

Ainsi la joie est un sentiment de vie exubérante; les enfants, les animaux, pour dépenser leur surcroît d'activité, traduisent leur joie par des jeux. Lorsque au contraire l'activité est tombée à un degré très bas, comme pendant le sommeil, même d'agréables pensées provoquent difficilement la joie.

Les personnes sympathiques pendant la veille pourront souvent être indifférentes pendant le sommeil. Un phénomène très caractéristique qui vient à l'appui de notre thèse est que, d'après M. Sante de Sanctis, l'image d'une personne chère qu'on a perdue n'est jamais vue en rêve que longtemps après sa mort. L'auteur italien déclare que c'est là un des résultats les mieux établis de ses recherches[2]. Pour notre part, nous croyons que cette image ne peut apparaître, parce qu'elle éveillerait immédiatement une douleur profonde et

1. James Sully, *Les Illusions*, traduct. française, Paris, F. Alcan, p. 119.
2. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 270.

qu'une activité affective intense est inconciliable avec le sommeil. Si le désespoir qui est indissolublement lié aux traits de la personne aimée ne peut être ressenti pendant qu'on dort, il est bien évident que les traits de cette personne ne pourront se former.

La sympathie, l'antipathie, la colère, la pitié, le chagrin sont des sentiments rares pendant le sommeil, mais la peur y est au contraire très fréquente. On respire mal, on s'imagine qu'on est serré dans un étau, c'est là une représentation purement intellectuelle, mais, cette représentation une fois formée, comment le dormeur qui se voit menacé d'une mort affreuse ne s'effraierait-il pas? La conséquence est fatale. Les sentiments que nous avons étudiés plus haut ne sont pas au contraire impérieusement commandés. Il n'est pas de toute nécessité qu'une personne qui nous plaît éveille votre sympathie toutes les fois qu'on la voit. Le dormeur peut repousser l'image de l'être chéri récemment perdu à cause de la douleur qu'elle excite en lui et qu'il ne peut supporter, de même qu'on détourne l'œil d'une lueur trop vive, mais quand il se croit dévoré par un monstre, peut-il n'y pas penser? Toutefois un homme endormi, en raison de l'engourdissement de sa sensibilité, est moins peureux qu'un homme éveillé; on voit très souvent pendant le sommeil des fantômes qu'on remarque à peine et qui disparaissent aussitôt.

BARON CH. MOURRE.

(*La fin prochainement.*)

REVUE CRITIQUE

L'ASSOCIATION DES IDÉES [1]

Les recherches sur l'association des idées qui font une assez grande figure dans l'histoire de la psychologie et même de la philosophie modernes ont parcouru, à mon avis, trois périodes très distinctes. La première, d'un caractère synthétique, surtout anglaise, commence avec Hume et Hartley, atteint son apogée avec les deux Mill, Spencer et Bain : le fait de l'association, mis de pair avec la gravitation, nous est donné comme la loi dernière et fondamentale de la vie de l'esprit; c'est l'associationnisme proprement dit. — La seconde, également synthétique, surtout allemande, naît avec Herbart, se complète avec Wundt et ses disciples immédiats; elle reste strictement psychologique et n'aspire pas comme l'autre à une explication universelle de l'activité psychique : de plus le mécanisme pur de l'école anglaise est tenu pour une vue partielle du sujet; il doit être complété par l'adjonction d'un élément dynamique (l'apperception) qui est la cause active de l'association en général et surtout de ses formes supérieures. — La troisième, contemporaine, essentiellement analytique, a pour caractère propre la multiplicité des recherches de détail : observations, expériences, travaux de laboratoire sur des points spéciaux, très étroitement limités; c'est la période expérimentale au sens rigoureux du mot. De là une accumulation de mémoires publiés dans plusieurs langues et dans les recueils les plus divers.

Il était désirable qu'un psychologue compétent assumât la lourde tâche de rassembler tous ces matériaux, de les trier, de les soumettre à un examen critique et de les résumer en une monographie où le sujet fût mis au point. M. Claparède y a parfaitement réussi. Son volume est clair, complet, méthodique. Il comprend deux parties : l'une, de beaucoup la plus longue (305 pages), étudie le « Mécanisme de l'association »; l'autre, assez courte (p. 305 à 396) a pour titre : « L'association dans la vie mentale ».

I. — D'abord l'exposé des lois de l'association et des discussions nombreuses qu'elles ont suscitées. Les lois de contiguïté et de ressemblance sont-elles autonomes? A cette question, on trouve chez les psy-

1. E. Claparède, *L'Association des idées*, in-12, Paris, Doin, 1902, 425 p.

chologues trois réponses : elles sont distinctes et irréductibles; la loi de contiguïté se réduit à celle de ressemblance ; la loi de ressemblance se réduit à celle de contiguïté. L'auteur, après avoir exposé, un peu sommairement, les raisons invoquées par les partisans de ces trois thèses, conclut en faveur de la réduction à la contiguïté « qui a l'avantage de tout expliquer d'un unique point de vue ». Il ajoute que « tous ceux qui comprennent que l'explication d'un mécanisme psychologique doit être empruntée à la physiologie soutiennent cette manière de voir... J. Sully cependant, tout en reconnaissant l'identité fondamentale des deux lois, tient à leur distinction formelle; mais nous sommes tous d'accord là-dessus » (p. 36-37).

Sans doute, et je n'ai nulle envie d'y contredire; mais je regrette que M. Claparède n'ait pas noté un point qui selon moi est important : c'est que la loi de contiguïté est simple et homogène (elle est la loi par excellence : tandis que la loi de ressemblance est complexe et hétérogène. Il y a en elle deux éléments psychiques très distincts : la conscience de la contiguïté *plus* la conscience de la ressemblance. Or celle-ci est un acte élémentaire de l'esprit, souvent désigné sous le nom d'assimilation qui est totalement différent du fait propre de l'association. C'est ce qui a été très bien montré par Sully qui remarque que déjà Th. Brown critiquait le mot « association » et lui substituait « suggestion par ressemblance ». W. James se résigne à garder le mot association par ressemblance, parce qu'il est consacré par l'usage, mais il l'identifie avec l'association qu'il nomme « focalisée » sur laquelle on trouvera des détails copieux dans sa *Psychology*, p. 578.

Ceci m'étonne d'autant plus que dans beaucoup d'autres endroits, M. Claparède a grand soin d'éliminer de l'association proprement dite ce qui ne lui appartient pas.

Maintenant quelle est la cause de l'association? Pour répondre à cette question il faut la diviser :

1° Quelle est la condition requise pour qu'il se crée une connexion entre deux états de conscience? L'auteur montre qu'elle ne peut résulter ni des rapports objectifs entre les choses, ni des rapports subjectifs (des idées entre elles), p. 19, 29. « Il faut donc que ce soit une condition réglant à la fois les rapports objectifs et les rapports subjectifs, or le seul rapport qui appartienne à la fois au monde extérieur et à celui de la conscience est le rapport de temps. » On doit donc dire : « Deux ou plusieurs faits de conscience ne peuvent s'associer mutuellement que s'ils ont coexisté ». C'est la loi de simultanéité Mais alors comment expliquer les associations successives, si la condition essentielle est la coexistence? M. Claparède résume les expériences très connues de Münsterberg en vue d'établir que la liaison des idées par succession immédiate se ramène à la simultanéité, parce que : ou bien A n'est pas encore éteint dans la conscience quand B apparait et alors on retombe dans la simultanéité — ou bien la série

ABCD, etc., est accompagnée d'une impression qui reste constante pendant toute la durée de son évolution et il y a simultanéité de tous les termes ABCD, etc., avec l'impression commune *m*. « Il faut donc, pour être correct, parler d'une loi de *simultanéité cérébrale* que l'on peut énoncer ainsi : lorsque deux processus cérébraux ont lieu simultanément, il s'établit entre eux une relation telle que la réexcitation de l'un tend à se propager jusqu'à l'autre — c'est ce qu'on appelle association » (p. 51).

2° En quoi consiste l'association et sur quoi repose son mécanisme? Pourquoi la simultanéité a-t-elle cette vertu secrète d'associer? Le mécanisme associatif repose sur la contiguïté; non pas la contiguïté dans le temps qui ne constitue que la condition extrinsèque de la création d'une liaison, mais la contiguïté entre les représentations elles-mêmes, contiguïté qui est leur liaison (p. 55). « Pour s'évoquer l'un l'autre, pour être associés, deux faits de conscience ou mieux deux processus nerveux doivent être au moins en partie contigus l'un à l'autre. C'est presque une vérité de La Palisse, une tautologie; car cela revient à dire que pour être associés deux phénomènes doivent être liés entre eux. Cette tautologie ne pouvait être évitée, dans l'impossibilité où nous sommes de regarder directement dans le cerveau et de voir ce qui s'y passe ». Comment ces modifications matérielles, base du mécanisme de l'association, sont-elles produites? En gros, il faut admettre qu'à la décharge dans un certain point du cerveau par une excitation correspond une irradiation de « force nerveuse » qui tend à se propager dans le voisinage lorsqu'un second point du cerveau est en même temps le lieu d'une semblable décharge. Dans notre ignorance actuelle de la physiologie cérébrale, le mieux est de s'en tenir à cette formule vague.

Pour en finir avec les lois, y a-t-il une association par *contraste*? Après un examen très serré de cette question et des tentatives de nombreux psychologues pour ramener le contraste à la ressemblance, l'auteur nie le pouvoir associatif du contraste. Mais si, abandonnant le concept d'association, on se place à un point de vue plus élevé, on ne peut nier que le contraste entre deux idées peut être la cause de leur *succession*, et il y a deux manières de se représenter le processus. L'une l'attribue à la fatigue; le phénomène serait analogue à ce qui se passe dans le contraste successif des couleurs : l'autre admet que la succession d'idées contrastantes est due à une succession de sentiments contrastants qui en sont comme le support. M. Claparède opte pour le second; il cherche le fond du contraste dans la vie affective et remarque avec raison que ce mode de succession « n'a rien à faire avec l'association » (p. 71).

Le chapitre II intitulé « Force de l'association » résume un très grand nombre d'expériences dont beaucoup sont fort connues, entre autres celles d'Ebbinghaus, Müller et Schumann, Pilzecker, etc., nous n'avons pas à y insister. D'après notre auteur, la force de l'association

dépend des facteurs suivants : Intensité de l'excitant — fréquence et durée des présentations — leur répartition (expériences d'Ebbinghaus et de Jost montrant que la force associative augmente quand on espace les présentations et que lorsque deux présentations sont de force égale, mais que l'une est plus ancienne que l'autre, la répartition renforce plus l'association ancienne que l'association récente) — le nombre des liens contractés — la direction ou sens de la présentation — la concurrence ou interférence — l'inhibition rétroactive — la nature sensorielle des excitants (homogènes ou disparates) — les conditions physiologiques générales (fatigue, repos, âge, sexe, etc.) — l'intérêt ou le ton affectif. Je note ici une assertion très aventureuse : l'auteur nous dit « que les sentiments de joie ont une force associative plus grande que ceux de peine » (p. 139). J'inclinerais à la thèse contraire d'après les documents que j'ai recueillis en étudiant la mémoire affective. Au reste, c'est un débat qui ne peut être tranché par la statistique. Les deux assertions sont soutenables; car la prédominance d'une forme d'association dépend avant tout du tempérament et du caractère de l'individu, même d'une disposition momentanée.

L'auteur conclut qu'en résumé : la force d'une association est un concept empirique, symbolisant le résultat d'une activité psychologique complexe, de nature encore inconnue. Cette force est une quantité dynamique dont la valeur dépend à la fois de la création de l'association et de l'état des liaisons voisines subexcitées (p. 150).

Ceci nous conduit à l'étude de l'enchaînement des faits de conscience (ch. III). Pourquoi le cours de la pensée prend-il une direction plutôt qu'une autre? Comment s'opère l'aiguillage? Scripture (en 1892) a tenté de répondre à cette question par des expériences qui l'on conduit à reconnaître quatre processus fondamentaux qui, isolés ou réunis, règlent l'évocation d'une idée : 1° la préparation, l'image d'un pot au lait suggère l'idée d'une laitière; 2° l'influence, c'est l'association dite *médiate* dont on parlera ci-après; 3° l'addition, l'image d'un oiseau suggère celle d'un arbre où volent des oiseaux; 4° le retentissement : action des représentations déjà sorties de la conscience.

M. Claparède, reprenant cette étude d'une façon plus systématique distingue 9 facteurs : 1° préparation de l'inducteur : si, en voyant un cheval, on regarde surtout ses sabots, on peut penser à un maréchal-ferrant; 2° action propre de l'inducteur : si je parle mécanique le mot *arbre* fera surgir l'image d'une tige de fer; 3° l'action de son ton affectif; 4° le phénomène appelé depuis Ziehen « constellation », évocation d'une idée par des idées subconscientes. Ces conditions sont résumées dans la loi de réintégration ou de totalisation : « Chaque état de conscience a une tendance à reproduire l'état total dont il a fait précédemment partie » (Hamilton, Höffding); 5° l'âge de l'association; 6° l'influence du milieu; 7° l'influence du sentiment sous-jacent; 8° l'intérêt; 9° l'induit qui peut être lui-même l'objet d'un certain travail de concentration.

Suit une très bonne étude sur l'association *médiate* (173 sq.). On sait combien cette question est controversée depuis que Hamilton le premier en a affirmé l'existence. Scripture, Münstersberg, Howe, Smith, Cordes, Aschaffenburg ont multiplié les expériences; les résultats sont le plus souvent négatifs. Mais, dit avec raison notre auteur, si l'expérimentation de laboratoire s'est refusée jusqu'ici à nous montrer l'association médiate comme un *fait* d'observation, il est d'autres cas où il semble légitime de la considérer comme une *hypothèse* explicative probable : et il rappelle les faits admis de tous, d'incubation intellectuelle, de rêverie subconsciente, d'imagination subliminale « qui prouvent surabondamment la possibilité d'enchaînement en dehors de la conscience ». Après avoir montré que, dans les expériences de laboratoire les conditions requises ne sont pas remplies, il conclut que l'association médiate peut être admise et même expliquée de diverses manières, notamment comme le résultat des concours de plusieurs associations, chacune trop faible pour être consciente. « L'évocation médiate serait alors l'aboutissant d'un double système d'associations divergentes, puis convergentes ».

Mais après avoir montré par des exemples que l'enchaînement des idées peut se produire suivant divers types : en série ou continue, en étoile ou par ramification, sous une forme mixte, etc., l'auteur examine une question assez intéressante : celle des représentations *libres*. L'évocation est-elle indispensable à l'association? Herbart avait remarqué l'existence de représentations survenant sans cause clairement déterminables; ils les appelaient *frei steigende* et pour lui la reproduction libre est la conséquence d'un obstacle supprimé. Évidemment, l'évocation libre ou spontanée n'est pas sans cause; on veut dire simplement que cette cause est en dehors de l'association. D'où dépend cette évocation? « Il est possible et même probable qu'à chaque état psychique correspond un état dynamique cérébral total qui dépend lui-même non seulement des excitations reçues mais encore de la circulation, de la nutrition, etc. Il se peut donc que ces facteurs organiques soient, à certains moments, les facteurs prépondérants de cet état dynamique et qu'ainsi tel état psychique puisse régner sans qu'on lui trouve un lien avec l'état psychique précédent » (p. 198). L'auteur invoque à l'appui ce qui se passe souvent dans les rêves et il termine par cette réflexion inattendue, « que le vocable d'évocation *libre* effraiera peut-être ceux qui considèrent l'association comme un dogme de la psychologie » (p. 200). J'ignore s'il existe encore des gens de cette espèce; mais, pour ma part, je trouve que le fait et le vocable n'ont rien d' « effrayant ».

Le chapitre IV (formes de l'association) est spécialement consacré aux classifications. Pendant bien longtemps on s'est borné à répartir les associations sous quelques titres très généraux : ressemblance, contiguïté, contraste, causalité, etc. Mais il était inévitable qu'en creusant le sujet, on aspirât à sortir de ces généralités pour descendre à

des formes subordonnées et, par une transition méthodique des genres aux espèces, arriver jusqu'aux faits d'association tels que l'expérience journalière nous les donne. Je crois que Wundt est le premier qui ait entrepris ce travail, et je ne serais pas éloigné de penser que, malgré ses lacunes, sa classification reste encore la meilleure.

Ici, comme ailleurs, la classification peut procéder deux manières : 1° viser surtout un but pratique. Elle se rencontre chez beaucoup de psychologues qui l'ont imaginée pour la commodité de leurs expériences et pour le travail du laboratoire (celles de Ziehen, Münsterberg, Bourdon, etc.).

2° Tenter une œuvre non empirique, mais scientifique; prendre les formes d'association comme matériaux à distribuer; les traiter comme les naturalistes font pour les animaux ou les plantes; et on essaie ainsi d'aboutir à une classification « naturelle » : celles de Wundt qui distingue 19 formes, de Kraepelin, d'Aschaffenburg (1896) qui ne sont que des modifications de Wundt. On les trouvera dans le livre qui nous occupe, p. 212-213, avec quelques autres. Je regrette l'omission de celle de Titchener qui, vraie ou fausse, n'est pas du moins sans originalité.

Mécontent de l'œuvre de ses devanciers, M. Claparède en propose une qui lui est propre. Impossible de reproduire ici le long tableau où il expose sa classification (p. 226) non plus que la plupart des commentaires qui l'accompagnent : l'ensemble me paraît un peu confus. Si l'on aspire à une classification qui reproduise la nature des choses, il faut nécessairement se rendre d'abord maître d'un bon critérium. Lequel choisir. « Pour le psychologue qui tient à marcher parallèlement à la physiologie, il y en a deux possibles, l'un objectif, l'autre subjectif. Théoriquement, ils devraient pouvoir s'appliquer en même temps. Pratiquement c'est impossible. Il faut choisir l'un ou l'autre. Une classification d'après le critère *objectif* ne pourra classer que d'après la plus ou moins grande complexité des phénomènes; une classification *subjective* prendra toujours pour point de départ la *valeur* des associations formées. » Pour échapper à cette difficulté, l'auteur propose donc une première répartition : 1° association *sans valeur* (répétitions d'un mot, assonances, tics, mouvements des ataxiques, etc.); 2° association avec *valeur* qu'il divise en deux catégories : *a*) valeur *mécanisée* : le sujet n'a aucun sentiment de la relation qui s'établissait en lui; *b*) valeur *actuelle*, l'association est accompagnée du sentiment de la relation. Je dois renoncer, comme je l'ai dis plus haut, à entrer dans les détails. La classification proposée, d'après son auteur, en mettant au premier plan la valeur psychologique des associations, au second plan leur valeur intrinsèque ou la complexité de leur mécanisme, permet d'embrasser non seulement l'expérimentation de laboratoire, mais encore l'activité associative en général. Je doute pourtant que, sous sa forme actuelle, cette classification ait des chances d'être adoptée, et M. Claparède lui-même paraît le craindre. « Dans un travail récent, dit-il, Cordes, après avoir montré toute la

variété des cas qui se présentent à l'introspection, en conclut : « ... que l'expérimentation dans ce domaine ne peut aboutir qu'à des résultats illusoires et que notamment une classification des associations est quasi impossible. Faut-il adopter ces conclusions pessimistes? Il n'est pas encore temps de désespérer » (p. 235).

Avec le chapitre V (Vitesse de l'Association), nous entrons dans la psychométrie. Après une description des instruments employés et des méthodes pour mesurer la vitesse associative chez les différentes personnes, comme ces durées sont assez variables au cours d'une expérience, comme elles s'abrègent ou s'allongent suivant des circonstances quelquefois indéterminables, les résultats bruts doivent être soumis à une interprétation assez délicate. Il s'agit d'en prendre la moyenne. Pour cela, plusieurs procédés sont en usage : 1° la moyenne arithmétique qui a le tort d'être trop influencée par les résultats extrêmes; 2° le chiffre médian : on range les résultats par ordre de grandeurs et on prend simplement le chiffre du milieu de la série; 3° le chiffre le plus répété; 4° la valeur représentative, procédé indiqué par Ziehen, qui a l'avantage de tenir compte des résultats extrêmes. Notre auteur admet la légitimité des quatre procédés suivant les cas.

Nous ne pouvons insister sur le résumé des expériences de Münsterberg, Müller et Pilzecker, Trautscholdt, Aschaffenburg, etc., relatives à la vitesse suivant la force et l'âge de l'association, suivant la forme associative, etc. J'indique seulement quelques résultats. Les associations anciennes ont une vitesse de reproduction moins grande que les associations récemment créées. La rapidité varie suivant la forme de l'association. Ici les expériences ne sont pas toujours d'accord. D'après les uns, l'ordre de rapidité décroissante serait : verbales, externes, internes. D'après Ziehen (recherches sur les enfants uniquement) l'ordre serait : associations verbales (les plus rapides), puis association du même sens, tout-partie, partie-tout, contiguïté simple, rapport interne (de cause, etc.) : ces dernières étant les moins rapides.

On a aussi étudié l'influence de la circulation cérébrale, de l'âge, etc. Suivant un expérimentateur, la durée de l'association serait de moitié plus longue chez les vieillards que chez les jeunes gens. Il y en a d'autres analogues dont la valeur probante est bien faible, si l'on tient compte des conditions simplistes dans lesquelles l'expérimentation a été poursuivie.

Bien plus importantes sont les études de Kraepelin et de ses élèves sur l'influence de la fatigue et de divers toxiques. M. Cl. les a résumées un peu brièvement, n'insistant guère que sur l'influence de l'alcool qui diminue la rapidité de l'association — sur celle du thé qui abrège le temps de perception et celui d'association — sur l'influence du tabac qui paraît à peu près nulle (recherches personnelles, p. 298-299). Les recherches d'Aschaffenburg et autres[1] sur la modification pro-

1. Publiées dans la *Psychologische Arbeiten* de Kraepelin, I, 209, 300 et II, 1, 84. A consulter pour les détails qui ne peuvent être donnés ici.

duite par la fatigue dans les diverses formes d'association me parait pourtant fort intéressante pour les conclusions qu'on en peut déduire. Je donne d'abord quelques chiffres extraits du mémoire original.

Le sujet est en état d'épuisement dû à un travail prolongé de toute la nuit, pendant lequel il s'abstient de nourriture et de tout réconfortant. Les expériences sont faites à dix heures du soir, une heure, quatre heures et six heures et demi du main. Voici la répartition suivant les formes d'association : j'omets les associations médiates qui sont très peu nombreuses et contestées, comme nous l'avons vu. On a obtenu pour 100 :

1re SÉRIE	ASSOC. INTERNES	ASSOC. EXTERNES	ASSOC. PAR LE SON
10 h. soir.....	33	58	4
6 — 25 matin.....	26	53	21

Après deux nuits consécutives de fatigue :

2e SÉRIE	ASSOC. INTERNES	ASSOC. EXTERNES	ASSOC. PAR LE SON
10 h. soir.	23	74	2
6 — 25 matin.....	12	60	28

Dans les mêmes conditions :

3e SÉRIE	ASSOC. INTERNES	ASSOC. EXTERNES	ASSOC. PAR LE SON
10 h. soir.....	16	64	20
6 — 25 —	14	48	36

Expériences sur un sujet atteint de neurasthénie :

11 h. soir.....	20	30	50
6 — 50 matin.....	2	40	88

Un cas encore plus intéressant est celui d'un autre sujet qui a été d'abord expérimenté à l'état normal à deux reprises; plus tard dans les conditions débilitantes d'une *influenza*.

État normal.	Mai.....	53	43	3
	Decembre.	45	52	3
Etat pathol.	Matin.....	24	26	41
	Soir.....	9	34	56

Ces chiffres et leurs variations pourraient donner lieu à de longs commentaires. Je me bornerai à faire remarquer que les dispositions débilitantes augmentent énormément les associations par le son (verbales, assonances, etc.) qui sont automatiques par excellence; qu'elles diminuent le nombre des associations externes et bien plus encore celui des associations internes. Or, malgré quelques objections de M. Claparède (p. 252-254) je ne vois aucune raison légitime pour ne pas admettre la théorie généralement acceptée : que les associations

externes, relativement passives, reproduction de l'ordre du monde extérieur, sont inférieures psychiquement aux associations internes qui nécessitent une activité et une coopération plus grandes de la part du sujet: si, de plus, on remarque que, dans les psychoses par épuisement, il y a tendance à l'écholalie, aux rimes, à la répétition verbale, on voit que, sous l'influence de l'épuisement, l'aptitude à associer descend de l'interne à l'externe et finalement à l'automatique, se conforme à la *loi de régression* qui régit la psychologie, sauf quelques exceptions inévitables dans des phénomènes si complexes.

II. En passant à la deuxième partie du livre où l'auteur se propose d'examiner « le rôle de l'association et son importance pour la vie de l'esprit », on éprouve d'abord le sentiment confus d'entrer dans un autre monde : la réflexion l'explique. En réalité, on quitte la psychologie expérimentale pour la philosophie, d'une manière plus précise pour un aspect de la théorie de la connaissance. Je ne reproche nullement à l'auteur de l'avoir tenté, mais, en faisant remarquer que c'est un autre livre qui commence et qu'en moins de cent pages, il n'était guère possible d'épuiser le sujet. En raison même de son plan, il a eu à étudier le rôle de l'association dans la conscience, la perception, la mémoire, le langage, les sentiments, la personnalité, l'attention, le jugement et le raisonnement, l'intelligence animale, l'activité volontaire et automatique, l'instinct; c'est-à-dire dans la psychologie tout entière. De plus, dans cette partie, il a pris une attitude critique qui me paraît peu justifiée : un combat persévérant contre l'associationnisme. Mais cette doctrine telle que l'ont professée les deux Mill, Spencer, Bain, etc., qui d'ailleurs est *une philosophie et non une psychologie*, n'appartient plus qu'à l'histoire. Je n'en trouve plus aucune trace dans les ouvrages de quelque importance publiés depuis au moins quinze ans. C'est une conception générale d'où la vie s'est retirée, et la discuter à l'heure actuelle n'est-ce pas enfoncer une porte ouverte? M. Claparède dit avec raison qu'elle a produit un « emballement », mais n'est-ce pas dans la nature des choses[1]? Est-il certain, — ceci à titre de pure hypothèse, — que dans un quart de siècle,

1. Je note en passant que notre auteur adresse à Spencer une critique qui n'est pas fondée. Il s'agit des catégories, dites *a priori*, que le philosophe anglais essaie d'expliquer, on le sait, par l'accumulation des expériences, non pas dans l'individu seul, mais dans l'espèce. Que cette explication soit bonne ou mauvaise, que l'hérédité des modifications acquises soit admissible ou non, ceci n'importe pas à notre critique. M. Claparède dit : « Pourquoi l'ordre du monde externe aurait-il moins façonné les ancêtres du cheval que ceux de l'homme? Pourquoi les expériences ne se seraient-elles pas « accumulées » bien plus chez ceux-là que chez ceux-ci, puisque la race chevaline est autrement plus ancienne que la race humaine. On s'abstient de nous le dire » (p. 308, 309). — Mais Spencer pose toujours *deux* facteurs : l'ordre externe et la structure cérébrale qui représente la part du sujet. Il le répète à satiété, jusqu'à en fatiguer ses lecteurs. Il répondrait donc à la question posée : parce que le cerveau du cheval diffère de celui de l'homme. Légitime ou non, c'est une réponse.

on ne reprochera pas aux psychologues contemporains qui ont dépensé beaucoup de temps et d'argent à des expériences souvent artificielles et contradictoires, mais dont les résultats inspirent à quelques-uns une foi aveugle, de s'être « emballés »? C'est un mal nécessaire. Le progrès scientifique est fait d'engouements et de reculs: sans eux, c'est la stagnation.

Je regrette vivement que, poursuivant dans la voie expérimentale, M. Claparède ne nous ait pas donné une pathologie de l'association à laquelle il fait allusion (p. 337). Il nous dit que la place lui manquait pour appuyer cette étude des documents qui seuls peuvent lui donner quelque valeur. Les études qu'il a publiées ailleurs sur la dissociation et les diverses formes de l'agnosie, l'asymbolie tactile et visuelle, l'apraxie, etc., montrent qu'il est mieux préparé que personne à traiter ce sujet et j'espère qu'il n'y manquera pas.

Au début de son livre, l'auteur déclare que sa position sera celle du « parallélisme » et que la psychologie scientifique ne peut en adopter une autre. Comme il y a une évidente irréductibilité entre les faits de conscience d'une part et les phénomènes du monde matériel d'autre part, la « psychologie doit enregistrer ce parallélisme comme un fait, sans chercher à résoudre l'énigme de ce dualisme psychophysique » (p. 2 et suiv.).

C'est une hypothèse comme une autre, qui ne vaut ni plus ni moins : mais est-il nécessaire de la professer explicitement si l'on est décidé à ne pas sortir de la psychologie pure? La plupart des contemporains dont M. Claparède a résumé ou critiqué les recherches ne me paraissent avoir fait aucune déclaration préalable sur ce point; nous ignorons leur opinion et même s'ils en ont une; il ne me semble pas que cela constitue une lacune dans leur travail. A la vérité notre auteur fait remarquer que cette position permet de décrire les phénomènes de l'association en deux langues, l'une psychologique, l'autre physiologique (cérébrale) qu'on peut employer simultanément ou tour à tour pour la commodité et la clarté de l'exposition. Mais d'autres hypothèses (le monisme par exemple) y suffiraient aussi bien.

Il y a plus. Cette hypothèse, comme toute autre, au lieu d'être un échafaudage provisoire, un simple procédé d'exposition, court le risque de devenir un procédé d'explication. Il est élevé peu à peu à la dignité d'un « postulat » et presque d'un principe, parce qu'au fond il contient une affirmation implicite, une philosophie. Je ne voudrais pas affirmer que M. Claparède n'y ait pas succombé. Ainsi dans le paragraphe très intéressant qu'il a consacré au jugement, il soutient avec beaucoup de raison que c'est une erreur de confondre, comme l'ont fait plusieurs psychologues contemporains, l'association et le jugement; et il s'appuie sur des considérations biologiques fort ingénieuses pour soutenir que le jugement est une réaction de l'organisme due à la variation. Puis il ajoute : « Si le fait de prononcer des jugements est utile à l'individu, et l'expérience montre qu'il l'est, c'est *la preuve* que *du point de vue*

du parallélisme, ce fait correspond à un processus physiologique utile à la vie. Or, si la conscience du rapport n'était que le simple corrélatif du trajet associatif, on ne comprendrait pas comment une association avec jugement des rapports des parties associées peut être supérieur à une simple association mécanique, puisque du point de vue subjectif nous n'aurions qu'une seule et même chose : l'association, et qu'il est contraire *au postulat du parallélisme* d'admettre qu'un phénomène de conscience puisse être avantageux pour la vie mentale s'il n'est pas représenté dans l'organisme par un concomitant physiologique également avantageux[1] ». Je suis totalement d'accord avec l'auteur; mais il faut remarquer que la « preuve » est dans ce fait d'expérience qu'au fond du jugement il y a un changement d'adaptation et nullement dans l'hypothèse du parallélisme. Au reste, peut-être est-ce trop insister sur une vue de l'esprit qui ne nuit en rien à la solidité de l'ouvrage, et on ne serait pas tenté de le faire si M. Claparède n'avait l'habitude d'une grande rigueur dans la méthode.

Un dernier *desideratum*. Je ne trouve que quatre pages (200-204) sur les rapports de l'association avec la psychologie *individuelle*. Même dans l'état embryonnaire où celle-ci est encore enveloppée, il me semble qu'il y avait quelque parti à en tirer, parce qu'elle confine au problème très complexe des causes immédiates ou conditions de l'association des états de conscience : car si son orientation est partiellement livrée au hasard des circonstances extérieures et intérieures, la direction permanente ou prépondérante dépend de la constitution individuelle. Cette étude, très difficile, les psychologues me paraissent trop enclins à l'oublier. Sans essayer une décomposition complète de la personnalité en tous ses éléments on peut, en gros et pour notre but actuel, distinguer trois facteurs :

1° L'activité motrice (automatisme, volonté, attention). L'auteur a maintes fois signalé son importance au cours de cet ouvrage. Mais il y a en outre :

2° Le facteur intellectuel. D'abord deux conditions *générales* que déterminent la direction et la nature de l'association et qui sont la loi de moindre effort ou d'inertie; de nature mixte, semi-intellectuelle, semi-motrice; — puis la loi de finalité, comme principe de systématisation, bien étudiée par Paulhan ici même et dans plusieurs ouvrages. En sus, il y a des conditions *particulières* que la langue courante désigne par l'expression vague de « tournure d'esprit ». Pour préciser, je distingue les intelligences *objectives-concrètes*; c'est l'association des esprits positifs, propres à la pratique; les intelligences à forme *objective-abstraite*, c'est-à-dire les systématiques, les raisonneurs; chez eux, l'association revêt presque naturellement la forme d'un raisonnement. Les intelligences *subjectives* : esprits illogiques ou antilogiques chez qui un conflit perpétuel existe entre les tendances

1. P. 367, 368. Les mots en italiques ne le sont pas dans le texte.

et la systématisation; on peut les désigner par le mot imaginatifs.

3° Le facteur affectif. Outre son influence *générale* sur le mécanisme de l'association, reconnu par tous les auteurs, il faudrait étudier l'influence *particulière* de chaque émotion simple ou composée, permanente ou passagère. Le craintif n'associe pas comme l'audacieux, ni l'humble comme l'orgueilleux, ni l'optimiste comme le pessimiste. Enfin (ceci étant plutôt pathologique) il y a l'influence de la passion, c'est-à-dire des émotions fixes et obsédantes.

Je n'ai pas la prétention d'énumérer toutes les causes, ce qui serait actuellement impossible. Cette rapide esquisse exigerait de longs développements avec exemples à l'appui. Je désirais seulement indiquer une grande lacune que la psychologie individuelle peut aider à combler. Le problème des causes de l'association est omis ou traité sous une forme abstraite, trop éloignée de la réalité, artificielle parce que les psychologues accaparés par l'expérimentation et ses résultats douteux négligent l'observation journalière qui, s'appliquant à la vie elle-même, les instruirait davantage.

Le lecteur comprendra de lui-même que les précédentes critiques ne diminuent en rien la valeur du livre de M. Claparède. C'est au contraire parce qu'il est très substantiel, très sérieusement élaboré, qu'on a une disposition déraisonnable à y chercher tout. Ce qu'on y trouvera certainement, c'est la meilleure et la plus complète exposition qui existe sur l'Association des idées.

TH. RIBOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Gaston Richard. — L'Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire; 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 406 p., in-8. Paris, F. Alcan, 1903.

« La philosophie critique et la philosophie des sciences se partagent l'étude de l'idée d'évolution dans la nature et l'histoire, mais c'est la philosophie critique qui ouvre la discussion et qui prononce le verdict. » M. G. Richard nous indique ainsi dans sa préface l'attitude qu'il prendra dans la discussion de l'idée d'évolution et l'esprit de l'ouvrage considérable qu'il a consacré à son examen. Cet ouvrage n'est pas d'ailleurs une simple discussion, l'auteur en combattant la philosophie évolutionniste, et surtout le système de Spencer, tâche de lui en substituer un autre, auquel le nom d'évolutionnisme pourrait assez bien convenir aussi. C'est en somme une autre conception de l'évolution qu'il oppose à la conception de Spencer qu'il juge insuffisante et peu solide. Il ne faut pas du tout s'attendre à trouver dans le critique de Spencer, un partisan de la fixité des espèces ou de la métaphysique spiritualiste. Il se rapproche plutôt, à bien des égards, des doctrines de M. Renouvier, et cherche à substituer au concept métaphysique de l'évolution universelle, loi du monde, synthèse totale de la connaissance et de l'action, permettant d'arriver par déduction à la connaissance des faits, fatale et purement mécanique, l'idée, plus scientifique à son avis, d'une évolution qui nous donnerait simplement un concept directeur de l'expérience, n'inspirant qu'une méthode inductive et s'accomplissant selon une loi de finalité dans laquelle la conscience intervient largement et avec efficacité.

Le livre de M. G. Richard comprend une introduction, trois parties et une conclusion. L'introduction pose le problème sous sa forme générale, la première partie traite du problème biologique, la seconde du problème psychologique et sociologique, la troisième de la conscience et de l'explication génétique. Le volume se termine par quelques appendices où sont développés certains points spéciaux se rattachant à l'ensemble du sujet.

Je crois inutile de donner un résumé suivi de l'ouvrage assez touffu de M. Richard. J'en ai déjà indiqué l'esprit général. Il suffira mainte-

nant de développer un peu plus certains points de la doctrine qui y est défendue, et les critiques adressées à l'évolutionnisme.

Le mécanisme demeure impuissant, pour M. Richard, à expliquer le passage de l'anté-organique à l'organique et aussi le développement de l'organisme. Il estime au contraire que « la spontanéité et la finalité sont les deux postulats du transformisme », et il tâche de montrer « que l'idée de la spontanéité (ainsi que celle de la finalité) est indispensable pour rendre compte des deux grandes données de la morphogénèse, la *généalogie*, l'*ontogénie* et plus encore de leur correspondance. Otez, dit-il, l'idée de la spontanéité vitale et vous ne pouvez comprendre comment le conflit de l'organisme et du milieu physique a fait surgir, d'âge en âge, des fonctions nouvelles toujours mieux localisées dans des organes distincts. Otez l'idée de la finalité, vous ne concevez pas comment l'embryon se pousse des organes qui lui sont présentement inutiles et qui doivent servir à des fonctions encore absentes, comment la larve se dépouille d'organes adaptés à son genre présent d'existence pour revêtir une forme nouvelle vouée à une existence souvent plus difficile et plus précaire. Otez la spontanéité et la finalité, et il devient impossible d'expliquer comment a pu s'établir la correspondance entre l'évolution de l'œuf et la transformation de la série animale dans le cours des âges géologiques, d'expliquer ce fait capital, la substitution des embryogénies condensées ou fœtales aux embryons dilatés ou larvaires. »

Naturellement l'évolutionnisme reste aussi impuissant devant la conscience. « L'idée d'évolution ne peut pas, sans contradiction, conduire la philosophie à la formule d'une loi unique qui serait la synthèse totale de la connaissance empirique. Une telle loi, en effet, devrait être déduite d'une théorie mécanique : elle impliquerait donc la réduction préalable de tous les phénomènes aux lois de la quantité. Mais les états de conscience sans lesquels nul phénomène n'est objet de connaissance, sont purement qualificatifs, donc scientifiquement inexplicables. Ils sont ainsi exclus de la synthèse. Or éliminer la conscience, n'est-ce pas éliminer la vie et avec l'une et l'autre les vrais spécimens de tout développement dans l'univers? » Ainsi, par rapport aux enseignements de la philosophie critique, de la philosophie positive et de la science, l'évolutionnisme est une régression, il est une philosophie précritique et méconnait la contingence des lois de la nature, il tend à restaurer le mécanisme universel, c'est-à-dire à subordonner le savoir dynamique au savoir statique, ou à renouveler la confusion d'idées des vieux physiologues de l'Ionie. Et M. Richard insiste à plusieurs reprises sur l'opposition qu'il juge exister entre la théorie de l'évolutionnisme et les données de la science.

Le système évolutionnisme est amené à l'alternative de récuser le témoignage de la méthode des sciences concrètes, de la méthode génétique, évolutive ou comparative, ou bien d'abandonner entièrement la formule de la loi d'évolution universelle en reconnaissant qu'il n'y

aurait pas de devenir sans la diversité qualitative et de principe de diversité sans la spontanéité vivante et la conscience. L'école évolutionniste a choisi le premier terme de l'alternative. Et « c'est ici qu'éclate la contradiction fondamentale inhérente au système » : la théorie évolutionniste a la prétention d'arriver à un savoir unifié qui doit être, non pas la notion d'un être ou d'une substance, mais celle d'un rapport ou d'une loi, non pas la formule d'un rapport fixe ou éternel, d'une loi statique, mais celle d'une loi dynamique, d'une loi de développement ; or « cette loi dynamique universelle, l'école évolutionniste la demande à la conception statique du monde et aux méthodes qui ont conduit l'esprit humain à cette conception, elle doit récuser la méthode par excellence de la phénoménologie concrète, la seule méthode qui ait accès au devenir des processus ». Le devenir des phénomènes s'était d'abord offert à l'esprit humain comme l'objet suprême de la connaissance. Mais, inhabile à le pénétrer, il dut le négliger pour l'étude des rapports de coexistence qui rendit applicables, d'un côté, les concepts mathématiques de l'espace et du nombre, de l'autre les lois pures de la logique. « De là, une double conséquence, la cosmologie statique consiste en rapports quantitatifs et en lois nécessaires. Elle doit être une mathématique universelle, énonçant entre les éléments de l'univers des rapports fixes et des lois nécessaires. » Mais la critique philosophique et le progrès des sciences ont ruiné cette conception. Les sciences ont dû se contenter de connaître avec certitude des rapports de succession, des lois empiriques découvertes par l'expérience. Les relations ainsi connues sont toujours contingentes : « la critique qui chassait de la connaissance l'idée de nécessité recevait donc l'appui tout-puissant de la biologie, bientôt complétée par les sciences psychologiques et sociales. » Le moment était donc venu où l'esprit humain cesserait de s'interdire l'étude de l'aspect dynamique de l'univers. Mais l'évolutionnisme tend à réagir contre l'esprit nouveau, et, malgré son nom, à reprendre l'esprit qui convenait à la conception d'autrefois. « Mais il est aisé de voir pourquoi cette philosophie des sciences qui n'accepte qu'un type d'explication, la réduction à la quantité, caractérise un état inférieur de la pensée scientifique : c'est qu'elle répond exclusivement aux exigences d'une étude statique du monde. Cette étude, négligeant toute relation causale réelle, se borne à mesurer des rapports de coexistence et se donne à elle-même l'illusion de saisir des vérités nécessaires. De là, une théorie étroite de la certitude, confondue avec l'exactitude du calcul et la précision dans les procédés de mensuration. Mais contre cette théorie de la certitude et de la loi s'est élevée toute la critique moderne en même temps que les sciences des corps vivants et la physique expérimentale qui y prépare, brisaient le cadre étroit du travail statique. »

Le livre de M. G. Richard se recommande par de fortes et sérieuses qualités. C'est un travail solide, bien nourri de faits et d'idées, d'une

richesse dans les développements qui gênerait l'analyse et la rendrait forcément infidèle. Il contient des critiques intéressantes et des considérations dont la portée est grande.

Naturellement je n'ai pas été toujours convaincu. Je reprocherais volontiers à l'auteur qui a dit pourtant beaucoup de choses, de n'avoir pas assez développé certains points. C'est encore une question de savoir si l'on ne pourrait conserver, en s'arrangeant pour qu'elles échappent aux critiques de l'auteur, certaines parties du système évolutionniste qu'il paraît vouloir rejeter.

Je regretterais encore volontiers qu'il ait considéré peut-être trop facilement certains points comme acquis et qu'il n'ait point, à cause de cela, poussé assez loin et dans assez de sens ses analyses. Je crois qu'il donne trop d'importance à la conscience et qu'il ne tient pas assez compte des faits et des idées justes sur lesquels a pu se fonder la conception fort discutable de la conscience épiphénomène. Il accorde, avec raison, je crois, une grande importance à la finalité, mais il ne sépare pas la finalité de la conscience; il est, dit-il, « impossible de séparer radicalement la finalité et la conscience et de concevoir une finalité totalement inconsciente ». Je crois que ces quelques mots peuvent envelopper des malentendus et des idées criticables. J'aurais aussi aimé à voir discuter la question des rapports du mécanisme et de la finalité, du mécanisme et du déterminisme, autrement que ne le fait l'auteur. Et j'aurais encore voulu voir élucider un peu plus les notions de nécessité et de contingence qui ont déjà donné lieu à bien des discussions, mais qui devront en provoquer de nouvelles. M. Richard admet à la fois le déterminisme et la contingence. Cela n'est peut-être pas contradictoire; on peut supposer que le déterminisme est lui-même contingent ou peut-être que la contingence est déterminée, mais il y aurait pourtant bien des difficultés à soulever. Il est vrai que si M. Richard avait prétendu les examiner toutes, son livre en aurait été accru sans doute au delà de toute proportion acceptable. Et plutôt que de lui reprocher plus longuement de ne pas nous avoir donné tout ce que j'aurais aimé trouver dans son livre, il vaut mieux le féliciter de ce qu'on y trouve en réalité[1].

FR. P.

II. — Psychologie.

Fr. Paulhan. — ANALYSTES ET ESPRITS SYNTHÉTIQUES. Paris, Félix Alcan, 1903.

Ce petit ouvrage est une nouvelle et importante contribution à cette étude des « caractères » que M. Paulhan a entreprise et n'est

1. Encore un regret pourtant : il m'a paru que le sens de certains passages était dénaturé complètement par des erreurs typographiques.

pas un de ses moindres titres à la reconnaissance des psychologues, des éducateurs et même, comme aujourd'hui, des savants et des critiques. Son intention est toujours pratique autant que théorique : il cherche à tirer de quelques lois générales les divers modes dont elles se composent pour constituer des types psychologiques. Dans le travail qui nous occupe, le point de vue a été restreint à l'intelligence : comme la vie mentale se réduit à deux grandes fonctions, l'analyse et la synthèse, il était intéressant d'étudier le rôle de leur prédominance dans la différenciation intellectuelle des hommes. Les lecteurs de la *Revue* dans laquelle ont paru la plupart de ces observations ont pu apprécier tout à la fois la précision et la généralité de la méthode avec laquelle elles sont conduites.

Le plan est très symétrique : d'abord une étude générale sur l'analyse, puis une détermination des types intellectuels qu'elle constitue, et enfin une description des qualités et des défauts qu'elle confère à ces types, d'une part; d'autre part, étude générale de la synthèse, description des types synthétiques, détermination de leurs qualités et de leurs défauts; en conclusion, un chapitre sur les « équilibrés ». Il y a beaucoup d'esprits « indifférenciés »; aussi les faits sur lesquels se fonde M. Paulhan sont-ils surtout empruntés à la vie intellectuelle supérieure, Art, Science, Philosophie. Ce psychologue est un critique et les parties les plus intéressantes de son travail sont peut-être celles où il décompose en quelques lignes le mécanisme intellectuel des plus grands esprits, Cl. Bernard, Sainte-Beuve, Taine, Balzac, ou définit par ses origines psychologiques un état général comme le dilettantisme, le scepticisme, l'esprit scientifique.

D'une manière générale, l'analyse est un fait essentiel et primitif; elle est en quelque sorte une forme de la vie mentale sous tous ses aspects; originairement, elle est un cas particulier « de cette inhibition qui accompagne constamment l'association systématique et qui en est, pour ainsi dire, l'envers ». Aussi, sous ses différentes formes, « depuis l'observation, jusqu'à la généralisation analytique, en passant par la compréhension, la critique et l'abstraction », est-elle la source des plus précieuses qualités d'esprit, la finesse, la précision, la profondeur, la sûreté. Ses défauts ne sont que des excès qui entraînent l'indécision, l'hésitation. La synthèse est un peu moins favorablement traitée par l'auteur. L'esprit synthétique est trop éloigné des faits et des autres esprits. Il est très mal préparé à comprendre quoi que ce soit qui ne lui ressemble pas. C'est le critique qui refait le livre dont il rend compte, et, parmi les types synthétiques, l'auteur classe très justement les « esprits vulgaires, les routiniers, les esprits actifs et faux par synthèse exagérée, les intuitifs », — et beaucoup de philosophes. La bonne synthèse donne de la force à l'esprit, la mauvaise de la gaucherie.

Ces deux fonctions de l'esprit doivent donc nécessairement se compléter; c'est ce qui a lieu chez les « équilibrés », chez un Balzac, par

exemple. Cependant bien peu d'équilibrés équilibrent pratiquement l'usage de leurs qualités d'analyse et de synthèse. Ici M. Paulhan trouve dans son idée familière — une fois de plus — une vue d'une grande finesse. Personne n'est analyste et synthétiste en même temps. Il y a moitié de l'un et moitié de l'autre dans un même esprit, mais ces deux moitiés ne travaillent pas ensemble ; elles opèrent chacune pour leur compte, comme chez Taine, dont les « Origines » sont d'inspiration si discordante, et nous pensons en effet avec M. Paulhan qu'il « faut en revenir à l'indépendance relative et aux facultés spécialisées des éléments psychiques ».

GASTON RAGEOT.

Henry Maudsley. — LIFE IN MIND AND CONDUCT. London, Macmillan et Cie, 1902.

Ce livre se compose de plusieurs chapitres, distincts en apparence, mais réunis par un lien commun qui est, comme le dit le sous-titre, la recherche des facteurs organiques dans la nature humaine. Dès les premières pages l'illustre psychologue anglais a soin de nous avertir qu'en écrivant ce livre il ne se proposait ni ne prétendait découvrir ou nous apprendre quelque chose de nouveau, car, dit-il, c'est en vertu d'une illusion que nous considérons les découvertes et les inventions scientifiques comme le produit de l'activité libre et intentionnelle de l'individu, ce que nous appelons les vérités scientifiques ne constituent au contraire que la façon dont se révèlent à nous, dans leur développement progressif, le plan et la structure de la nature organique. Toutes les fois que nous croyons dire quelque chose de nouveau, nous ne faisons qu'exprimer des vérités qui plus d'une fois ont été dites avant nous et seront répétées après nous. « Si, sur un rosier, une rose venait à fleurir et à mourir avant l'apparition des autres, elle pourrait se croire originale et unique, ne sachant pas qu'avant elle, pendant des saisons précédentes, d'autres roses avaient orné le même arbre et qu'il en sera de même après elle, tant que le rosier sera en état de donner des fleurs. » On peut en dire autant de ceux qui prétendent énoncer des vérités inconnues, originales : le plus souvent ils ne font que répéter des choses depuis longtemps connues, en leur donnant seulement une nouvelle forme verbale. Dans la plupart des cas nous sommes dominés, fascinés par les mots et par les termes, oubliant qu'un mot doit désigner une chose et qu'il perd toute signification dès qu'on l'abstrait de la chose. C'est parce que nous oublions les choses et que nous ne tenons pas compte de l'origine des mots que nous croyons énoncer des vérités nouvelles en créant des mots nouveaux. Il n'existe pas de branche scientifique qui ait souffert autant de cette passion de créations verbales, qui ait été victime de l'illusion des mots au même degré que la science de l'esprit, autrement dit la

psychologie. Des mots tels qu'intelligence, raison, délibération, entendement, attention, réflexion, émotion signifient-ils autre chose que des procédés ayant leur base et leur point de départ dans nos fonctions physiques, physiologiques, et peuvent-ils se définir autrement qu'en des termes empruntés à la physique et à la physiologie? Et cependant on voit des psychologues métaphysiciens faire abstraction de l'origine de ces mots et des processus qu'ils signifient, pour s'attacher à leur donner une signification arbitraire qui varie d'un psychologue à l'autre et a pour but de créer une science de l'esprit autonome, indépendante de celle du corps. Ils transportent les termes fournis par l'expérience sensible dans un domaine complètement étranger à l'expérience sensible et créent une confusion capable de tromper les personnes non initiées sur la véritable portée des soi-disant vérités qu'ils enseignent. Comme on ne peut pas les empêcher de poursuivre leur œuvre, on n'a qu'un conseil à leur donner : celui de choisir une terminologie différente qui consacrerait la discontinuité qu'ils veulent créer dans la nature humaine. Rien ne paraît au contraire à l'auteur plus absurde et moins évident que cette discontinuité; pour lui la nature organique se manifeste dans toutes nos fonctions, depuis les plus basses jusqu'aux plus élevées, aussi bien dans la vie individuelle que dans la vie sociale. C'est à ce point de vue qu'il considère les manifestations les plus variées de l'intelligence, de la sensibilité et de l'activité humaines. Ces manifestations ne présentent pas autre chose dans leur évolution que les manières successives de l'adaptation de l'homme au milieu physique et social. La conscience, la moralité, le patriotisme, l'amitié, l'amour, autant de phénomènes ayant leur utilité et leur nécessité sociales, et apparues au cours de l'évolution en vertu même de leur utilité ou de leur nécessité. Il y a autant de variétés de conscience, de moralité, de patriotisme, etc., qu'il y a de variétés de sociétés humaines et au sein de la même société ces phénomènes changent d'aspect d'une époque à l'autre. « Si les esprits timides que choque le mot *matérialisme*, savaient au juste ce que ce mot signifie et ce qu'ils entendent eux-mêmes lorsqu'ils l'emploient à la légère, ils pourraient peut-être en tirer quelques leçons qui leur seraient utiles dans la conduite de leur vie. Comme le but du progrès consiste à gagner une évolution future et non à regagner une évolution perdue, c'est dans le matérialisme, pris dans sa meilleure signification, qu'on pourra peut-être puiser l'espoir de la marche en avant; car si l'homme ne peut obtenir la perfection, en améliorant sa nature organique, il est probable qu'il ne l'obtiendra jamais ». « Connais-toi toi-même, tel fut le conseil donné à Socrate par l'oracle de Delphes. Mais comment? La réflexion ne peut pas se nourrir d'elle-même; pour se connaître lui-même, l'homme doit commencer par connaître le non-moi physique et humain, la constitution du monde physique et sa propre organisation physique ». « Il doit aussi chercher à connaître d'autres *moi*, car c'est dans la vie sociale que le moi se réfléchit dans les autres et les autres

dans le moi, et c'est peut-être dans cette action réciproque qu'on doit voir la véritable origine et le commencement de la vie consciente, consciente des autres et de soi-même. »

Tout serait à citer dans ce livre d'une lecture des plus attachantes et d'une unité admirable. Citons encore ces quelques passages empruntés au chapitre « Philosophy » : « Apprendre aux autres à connaître systématiquement en vue de l'action, à prévoir et à éviter, à acquérir pour leur propre usage une certaine expérience bien ordonnée de la partie compréhensible de ce grand ensemble inconnu dont eux et leurs connaissances ne constituent qu'une partie minime, tel est le but de la sagesse, *qu'on l'appelle philosophie, science ou sens commun.* — Le vrai et le beau ne sont pas séparables... La fausse compréhension des choses est mauvaise et constitue une source de mal; la mauvaise moralité est fausse et constitue une source d'idées fausses »; et cette définition de l'expérience : « L'expérience doit être prise à cœur, transformée en une partie vitale de la structure mentale, connue non seulement par la tête, mais aussi par le cœur; elle doit être assimilée et son action sur nous organisée de façon à ce qu'il en résulte un réflexe cérébral et qu'elle devienne une partie organique de notre structure mentale... Penser une chose vitalement sans en avoir l'expérience n'est pas plus possible que de bien accomplir un acte qu'on n'a encore jamais accompli. »

Encore une fois, il est impossible d'analyser ce livre. Nous ne pouvons qu'en recommander la lecture qui nous paraît curieuse à ce double titre que l'auteur y fait preuve de ses qualités bien connues de savant, et que sa philosophie pratique n'exprime au fond, appuyée à des arguments séduisants et sous une forme lumineuse, que les aspirations et les sentiments de toute une race, de toute une civilisation, de sa race et de sa civilisation. Sa philosophie est un produit organique, car elle plonge par ses racines dans le bon sens de ses compatriotes et contemporains.

Dr S. JANKELEVITCH.

Boris Sidis. PSYCHOPATHOLOGICAL RESEARCHES. New-York, G. E. Stechert, 1902.

Ce volume contient une série d'observations de psychologie pathologique publiées sous la direction de M. Boris Sidis, ce dernier expliquant dans une introduction l'esprit qui avait présidé à tous ces travaux et le lien qui les unit. Les recherches qui forment l'objet de ce livre ont en effet pour but commun d'établir l'existence de psychoses fonctionnelles et d'en définir les caractères. Une psychose fonctionnelle est caractérisée avant tout par la dissociation mentale et résulte de la désagrégration de groupes plus ou moins vastes de neurones qui tombent dans le domaine du subconscient où des procédés particu-

liers permettent presque toujours de les découvrir. Dans la psychose fonctionnelle le neurone lui-même n'a donc subi aucune modification organique; mais celle-ci peut se produire dans la suite, et selon que les lésions sont susceptibles ou non d'une guérison et d'une restitution *ad integrum*, on se trouve en présence soit de neuropathies fonctionnelles, telles que paralysie agitante, chorée, épilepsie idiopathique, folie neuropathique (différentes formes de mélancolies, de manies, démence précoce), soit de neuropathies névrotiques (tabes, paralysie générale, syringomyélie, aliénation chronique, etc.). Les névropathies, fonctionnelles ou névrotiques, sont donc de nature organique; il ne s'agit pas, dans les affections qui rentrent dans ces deux groupes, d'une simple dissociation de neurones, mais d'une perte de fonction de ces derniers, ces fonctions ne présentant pas, comme dans la psychose fonctionnelle, d'équivalent subconscient.

Ainsi délimitées et caractérisées, les psychoses fonctionnelles sont de nature à intéresser aussi bien le neurologiste que le psychiâtre, et cela au double point de vue théorique et pratique. La connaissance exacte des faits qui constituent les psychoses fonctionnelles permet d'expliquer une foule de phénomènes et de manifestations motrices d'origine obscure et de pousser plus loin la différenciation des affections nerveuses et mentales, en créant un groupe d'affections par dissociation mentale, susceptibles d'une guérison qu'on obtient en opérant la synthèse, c'est-à-dire en tirant du subconscient les fonctions qui semblaient perdues et en rétablissant le lien qui les rattachait à l'activité consciente de l'individu. Mais si la synthèse présente un intérêt pratique de premier ordre, puisqu'elle signifie la guérison, on ne peut l'obtenir, sans avoir exploré au préalable la voie dans laquelle s'est opérée la dissociation, et cela de degré en degré, jusqu'à ce qu'on se trouve en présence d'un état qui paraît irréductible à aucun autre et qui constitue pour ainsi dire le noyau autour duquel se groupent les phénomènes anormaux dont l'ensemble forme l'état morbide donné.

Il nous est impossible d'analyser ici toutes les observations rapportées dans ce volume. Nous ne pouvons que les citer brièvement. Dans un cas d'amnésie alcoolique observé par M. W. A. White, il s'agissait d'une perte de mémoire momentanée, le malade s'étant trouvé dans l'impossibilité quasi absolue de se rappeler les faits qui s'étaient passés pendant une période de trois heures. Il n'a cependant pas été difficile à l'auteur de s'assurer qu'il ne s'agissait nullement d'amnésie complète, mais que le souvenir de ces faits existait, sous une forme diffuse et dissociée, dans le domaine subconscient, d'où ils ont pu être ramenés par les procédés de l'hypnose et de l'hypnotisation (distraction). Chemin faisant, l'auteur soulève une question intéressante au point de vue médico-légal, celle de savoir si l'amnésie en général, l'amnésie alcoolique en particulier, implique toujours un état d'inconscience, et il conclut en mettant en garde contre des affirmations trop absolues sous ce rapport. Dans une étude intitulée : *Dissociation*

mentale dans l'Épilepsie psychique, le même auteur analyse un cas de persistance d'un système d'idées dissociées et subconscientes et des différents troubles que produit l'irruption périodique de ces idées dans les couches supérieures de la vie mentale. S'il qualifie son cas d'épilepsie psychique, il ne veut pas dire par là que les troubles observés par lui soient d'origine épileptique, ni qu'il s'agisse d'un équivalent psychique de l'épilepsie; mais il trouve ce terme bien approprié pour caractériser ces troubles mentaux, véritables crises ou convulsions mentales provoquées par l'irruption brusque, inattendue d'une idée fixe, inconnue de la malade elle-même dont elle remplissait le domaine subconscient. Vient ensuite une étude de MM. Boris Sidis et Parker sur *La Dissociation mentale dans un état d'obsession dépressive*. Il s'agit d'un système d'idées obsédantes fortement organisé et extrêmement stable, possédant un pouvoir d'assimilation extraordinaire, au point d'absorber et de ramener à lui toutes les idées avec lesquelles il se trouve en contact : véritable cancer mental, tendant à étendre son domaine, aux dépens des états mentaux voisins. Cet état était accompagné, chez le malade objet de cette observation, d'une multiplication de la personnalité, chacune des trois personnalités qu'on pouvait évoquer en lui se comportant d'une façon différente vis-à-vis du système obsédant. Tout l'intérêt de ce cas consiste dans la manière dont on a pu obtenir la dissociation du système d'idées obsédantes et la fusion des trois personnalités.

Dans une étude intitulée : *Dissociation mentale dans un cas de troubles moteurs de nature fonctionnelle*, M. Parker montre la façon dont l'action subconsciente de certains neurones ou groupe de neurones dissociés, détachés du reste du système, peut provoquer des troubles sensori-moteurs périphériques, tels que paralysies, anesthésies, paresthésies, hyperesthésies, contractures, convulsions.

Dans une dernière étude enfin, concernant un cas d'*épilepsie psychomotrice par dissociation mentale*, le même auteur donne la description d'un malade qui présentait des attaques de véritable épilepsie d'origine apparemment centrale, précédées d'aura, mais qu'une observation approfondie a montrées être de nature purement fonctionnelle, ayant leur source dans un système d'idées subconscientes, agissant d'une façon obscure mais continue. La preuve qu'il en était vraiment ainsi, c'est qu'on a pu faire disparaître ces attaques, en ramenant à la surface les idées subconscientes et en en opérant la synthèse avec l'activité mentale supérieure du malade. Sous beaucoup de rapports, ce cas présente un grand intérêt, car qui dirait jamais le nombre de cas d'épilepsie devant lesquels des praticiens distingués n'ont cru pouvoir mieux faire que de se croiser les bras et qui cependant auraient pu guérir, étant de nature fonctionnelle.

D'une façon générale, les travaux publiés dans ce volume soulèvent une foule de problèmes d'un intérêt considérable. Cette fois les auteurs ne nous apportent que des faits et des expériences, mais ils nous pro-

mettent de donner bientôt un volume où seront consignés les résultats et les généralisations qui semblent découler de ces faits. C'est pourquoi nous nous abstiendrons de conclure nous-même pour le moment, de peur de devancer les auteurs et de leur attribuer des conclusions qu'ils pourraient désavouer.

Dr S. Jankelevitch.

Theodor Lipps. — Vom Fühlen, Wollen und Denken, *eine psychologische Skizze.* Leipzig, Barth, 1902, in-8° de viii-196 pp. — Einheiten und Relationen, *eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption.* Leipzig, Barth, 1902, in-8° de iv-106 pp.

Le titre du premier ouvrage nous apprend que c'est la totalité de la vie psychique, sous ses trois grandes formes : sentir, vouloir et penser, que l'auteur s'y est proposée comme matière. Après une introduction sur les sentiments en général, il examine successivement, comme les titres des chapitres nous l'indiquent : 1° Trois oppositions fondamentales entre les sentiments; 2° Les sentiments de tendance; 3° La conscience de la réalité; 4° Les lois de la tendance; 5° Sentiments et tendances conditionnés par des associations; 6° Désir et volonté : activité finaliste; 7° Sentiments de quantité et de valeur; 8° Sortes de relations des sentiments; 9° Les valeurs objectives et le devoir. Des sous-titres indiquent également le contenu des grandes divisions des chapitres.

Malgré cette apparence de rigueur, il est impossible de faire l'analys du livre; et d'ailleurs les graves défauts qu'il manifeste rendent inutile cette analyse et en même temps la lecture de l'ouvrage. Il contient deux choses : des analyses psychologiques et des thèses. Celles-ci, intéressantes en elles-mêmes, semblent des plus contestables. J'en vois d'abord une qui, bien que souvent sous-entendue, doit paraître fondamentale à l'auteur, puisqu'il l'expose dans l'introduction et y revient à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage. Elle consiste à combattre la théorie généralement admise qui fait du plaisir et de la peine les deux sentiments fondamentaux, dont les manifestations différentes sont dues aux éléments représentatifs qui s'y trouvent joints. L'auteur aura raison si on lui accorde sa définition des sentiments, à savoir « les déterminations du moi par opposition à l'objectif, aux images ». Mais cela, c'est ce qu'on appelle couramment états de conscience, et c'est embrouiller deux choses distinctes que d'appeler du même nom l'état de conscience dans toute sa complexité et le point du vue spécial du rapport de cet état à la jouissance ou à la souffrance qu'il nous procure, qu'on appelle couramment sentiment. En tant que faculté de jouir ou de souffrir, la sensibilité ne peut consister que dans le plaisir ou la peine : tout le reste se compose d'éléments représentatifs, qui se rapportent à l'intelligence, aussi bien s'ils regardent le sujet que s'ils regardent l'objet. Ils sont représentatifs, puisqu'ils nous représentent

quelque chose ; la sensibilité ne nous représente rien : elle est une coloration, non une forme. Le sentiment, comme son nom l'indique, est senti, non connu ; c'est le résidu inanalysable de l'état de conscience vidé de tout ce qu'il contient de représentatif. Et l'auteur, malgré son parti pris, est obligé par la nature même des choses à faire, parmi ce qu'il appelle sentiments, une place à part aux sentiments proprement dits, sous le nom de sentiments de valeur (*Wertgefühle*). La longueur relative des développements qu'il leur consacre montre bien qu'ils ont quelque chose de spécial. Mais surtout quand dans le même chapitre VII il réunit les sentiments de quantité et ces sentiments de valeur, on perçoit nettement combien un plaisir ou une peine diffèrent de l'intensité qu'a pour moi tel état de conscience, abstraction faite de son caractère agréable ou pénible. Et en tête de ce même chapitre, cette phrase textuelle : « Le plaisir et la peine sont les colorations que peuvent recevoir tous les sentiments » est la négation même de la thèse de l'auteur. Si, comme il me semble que c'est la conception courante aujourd'hui, on ne voit dans la sensibilité qu'un point de vue abstrait sur la vie mentale, il se bat contre un fantôme, la théorie des facultés de l'âme indépendantes.

Une seconde thèse, plus spéciale, consiste à faire rentrer la sensation agréable dans la formule du plaisir esthétique, la perception de l'unité dans la multiplicité. Cette tentative, intéressante en elle-même, s'explique chez l'auteur, spécialement adonné aux questions d'esthétique (peut-être pourrait-on chercher une liaison entre ce fait et le vague de sa psychologie), mais me semble des plus contestables. L'exemple sur lequel l'auteur l'appuie n'a aucune valeur probante, puisqu'il choisit un genre de sentiments spécialement esthétiques, les sensations auditives et en particulier l'harmonie. Mais je n'arrive pas à voir comment cette théorie pourrait s'appliquer à des sentiments purement affectifs ; quelle serait, par exemple, l'unité dans la variété qui manquerait au fruit vert pour survenir au fruit mûr ? Et l'auteur semble prendre plaisir à pousser lui-même sa théorie à l'absurde, puisqu'il cherche à rattacher à cette théorie le plaisir que nous procurent des sensations élémentaires qui, étant simples par hypothèse, n'impliquent aucune multiplicité. Si l'auteur cherche à faire intervenir ici encore l'idée d'une harmonie, il lui faudra parler d'une harmonie entre l'impression et le sujet qui la ressent, ce qui reviendra exactement à dire que l'impression nous fait plaisir parce qu'elle nous fait plaisir.

La considération de ce point nous amène au défaut général qu'il manifeste d'une manière particulièrement frappante. L'auteur croit avoir expliqué quand il a développé avec des mots, et c'est ce qui ôte tout intérêt à ses analyses psychologiques. On ne saurait lui faire un reproche de faire de la psychologie en psychologue, c'est-à-dire d'analyser dans les sentiments, non ce que le vulgaire éprouve, mais ce que la réflexion y démêle, puisqu'il est impossible de faire autrement.

Mais cette étude de la vie mentale devrait aboutir, sinon à des lois, du moins à une classification des états psychiques. Or, de lois, il n'y en a pas dans ce livre; les rares fois où ce mot s'y rencontre, il désigne simplement un caractère de tel état de conscience particulier ou général. La plus importante de ces lois est celle que tout état de conscience tend à se réaliser le plus possible, a une sorte de vouloir-vivre qui lutte contre le vouloir-vivre des autres états. Cette conception, peut-être contestable, semble se rattacher à Herbart et n'a en tout cas pas le mérite de la nouveauté. C'est le même défaut qui se retrouve dans les analyses et les descriptions, au milieu desquelles l'auteur se perd si bien que son livre n'a pas de conclusion. Sans nous arrêter aux répétitions incessantes, aux retours tortueux de l'exposition, où reviennent à chaque page des formules comme : nous avons déjà vu que, nous y reviendrons plus tard, nous devons constater que le caractère saillant de cette étude est l'emploi constant d'une terminologie compliquée, beaucoup plus arbitraire que précise. Presque chacun des termes inscrits par l'auteur en tête de ses paragraphes a besoin d'une explication dont, malgré sa prolixité, le seul rôle est de nous montrer l'équivalence de la définition avec ce que tout le monde sait du défini. Quel profit par exemple à appeler l'imagination un « sentiment de subjectivité objective » (p. 10), ou à dire (p. 12) que le souvenir est la résultante du sentiment de ma liberté dans la perception avec le sentiment d'objectivité objective? Comme exemples des meilleures analyses de l'auteur, justes en elles-mêmes, mais où ce vocabulaire hérissé n'ajoute aucune précision nouvelle à ce qu'on savait depuis longtemps, on peut citer les développements donnés à diverses reprises sur l'effroi et l'ennui. Prenons un exemple plus développé. Le chapitre VI, le plus riche de contenu, tient tout entier dans le résumé suivant. La volonté, au point de vue psychique, c'est-à-dire abstraction faite de ses concomitants organiques dans le cas du mouvement volontaire, a pour origine une contradiction entre un état actuel et la représentation d'un état futur. Cette contradiction, qui peut s'appeler un empêchement à cet état futur, est un cas particulier de ce fait général qui, dans le cas de la connaissance, produit l'étonnement que la science vient lever en nous montrant que si tel objet qui nous semblait devoir être actuellement réel d'après l'expérience antérieure ne l'est pas, c'est que les conditions sont différentes; par là l'esprit s'élève à la notion de causalité. La cause est la condition qui, ajoutée à un état simplement possible, le transforme en état réel; elle sera donc le moyen qui en amènera la réalisation lorsque nous aurons intérêt à cette réalisation. La volonté consistera à lever la contradiction entre l'état actuel et l'état futur simplement possible que l'on désire, au moyen d'une concentration de l'esprit, qui, utilisant les expériences antérieures, évoquera les éléments que nous savons par ces expériences être les causes de l'état désiré, et, les transformant de causes en moyens, usera d'eux pour surmonter l'empêchement à la réalisation de l'état

souhaité. Ce résumé, relativement intelligible, contient toute la substance d'un chapitre de 25 pages, dans lequel il a fallu rogner, intervertir, pour arriver finalement à un exposé qui ne nous apprend rien sur la volonté que nous ne connaissions depuis longtemps. Partout comme ici, et sous une forme aussi aride pour un résultat encore moindre, l'auteur creuse péniblement au fond d'un trou obscur pour en retirer triomphalement un caillou semblable à ceux qui jonchent le sol. Et c'est une ironie réjouissante de voir en tête de ce livre, dans la marque de l'éditeur, la devise : *Ex umbra in lucem.*

Il est inutile de parler du second ouvrage que l'auteur publie en même temps. D'après lui, ces deux ouvrages se complètent mutuellement; en réalité, le second répète ce que disait le premier, d'une manière peut-être un peu plus précise et un peu moins diffuse, mais sans qu'il y ait rien dans le second qui ne fût déjà dans le premier, lequel ne contenait déjà rien de neuf.

G.-H. LUQUET.

III. — Morale.

Adolphe Landry. — LA RESPONSABILITÉ PÉNALE. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 192 p.; Paris, Alcan, 1902.

M. Landry s'est proposé tout d'abord de rendre au problème de la responsabilité, le caractère pratique, puis de faire prévaloir la solution de l'école utilitaire sur celle de l'école dite classique, c'est-à-dire sur la théorie de l'expiation. Il commence donc par récuser la compétence des sociologues et des anthropologistes; ils peuvent nous faire connaître les conditions sociales ou physiologiques de l'acte criminel et rendre ainsi possible une prophylaxie du crime. Mais il n'en résulte pas que la peine n'ait pas son rôle à jouer et dès lors le problème pratique de la responsabilité ne peut être éludé. Deux solutions seulement peuvent y être apportées, dont l'une identifie la responsabilité pénale et la responsabilité morale, tandis que l'autre les oppose radicalement. Les solutions intermédiaires, celles de Tarde ou d'Alimena par exemple, ne sont que des concessions faites à l'opinion vulgaire; elles doivent être écartées en raison de l'obscurité qu'elles introduisent dans la discussion.

Le droit pénal ne peut rester indifférent entre les deux doctrines, classique et utilitaire, parce qu'elles conduisent à des résultats opposés. Dans l'hypothèse classique, « moins l'agent est capable de résister aux tentations, de lutter contre les impulsions mauvaises de sa nature, plus il a droit à l'indulgence du juge. L'utilitaire ne raisonnera pas ainsi et il arrivera à des conclusions opposées. La peine, si l'on veut s'en servir pour détourner les hommes du crime, doit être d'autant plus grave qu'elle est moins efficace ».

La doctrine classique, dont Kant est le parfait représentant, ne doit pas seulement être combattue dans son principe, la réduction de la responsabilité pénale à la responsabilité morale, mais encore étudiée dans sa genèse. On a cru que le sentiment qui porte la plupart des hommes à réclamer une peine pour tout crime qui leur est connu correspond à quelque exigence de la raison. Mais les caractères psychologiques de ce sentiment (fréquence, violence ordinaire) « prouvent qu'il a sa source dans des instincts élémentaires et profonds. Un désir sympathique de vengeance, le sentiment plus ou moins obscur que l'impunité du crime constitue une menace pour tout le monde et pour nous en particulier, telles sont donc les deux raisons principales pour lesquelles la conscience publique réclame le châtiment des criminels ». En résumé, l'auteur conclut, comme Guyau, « que la notion d'une justice distributive inflexible, proportionnant le bien au bien, le mal au mal, n'est que le symbole métaphysique d'un instinct physique vivace qui rentre au fond dans celui de la conservation de la vie ». L'idée d'expiation, origine de la doctrine classique, provient d'intentions utilitaires et d'instincts utiles.

L'école classique a d'ailleurs une notion superficielle du mérite moral auquel elle ramène le mérite pénal. Le mérite pénal, en vertu duquel le délinquant doit subir un traitement plutôt qu'un autre, n'est qu'une application de l'idée d'utilité. Il en est de même du mérite économique. N'en est-il pas ainsi en une certaine mesure du mérite moral? M. Landry estime qu'il se compose de deux éléments, dont l'un est de nature utilitaire : la valeur de l'acte et la facilité que l'auteur a eue pour accomplir l'acte ou qu'il eût eue pour s'abstenir de l'accomplir. Or la valeur matérielle d'un acte dépend de son utilité ou de sa nocivité. Les idées maîtresses de la doctrine classique sont donc d'origine utilitaire.

Ainsi la peine n'est qu'un des moyens dont on se sert pour combattre la criminalité; elle doit être distinguée de l'élimination et de l'amendement avec lesquels les sociologues criminalistes l'ont confondue.

L'auteur d'un crime est responsable si le châtiment qui l'atteint peut être utile à lui-même et à la société. Il lui est utile s'il l'intimide et l'empêche de récidiver; il est utile à la société s'il détourne d'autres individus d'imiter son exemple. L'intimidation, l'exemplarité, tels sont les deux critères de la responsabilité pénale. Or la théorie utilitaire de la responsabilité pénale aurait été l'objet de critiques moins vives si l'on avait moins oublié le rôle de l'exemplarité pour ne considérer que celui de l'intimidation. Il arrive bien souvent que le délinquant n'est pas intimidé par la peine (la fréquence des récidives en est la preuve). La peine n'en a pas moins été utile à la société par l'action exemplaire qu'elle a exercée.

Mais pour être applicable une théorie utilitaire de la peine doit distinguer les délinquants par genres.

« Il est clair qu'un genre d'hommes sera irresponsable si tous les individus appartenant à ce genre sont inintimidables, et si, en outre, ce genre se définit par des caractères assez manifestes pour que personne ne puisse se flatter d'être traité comme les individus de ce genre, qui n'y appartiendrait pas réellement » (p. 152).

« Embrassant dans son ensemble le problème de la responsabilité pénale, nous dirons : Pour résoudre le problème de la responsabilité pénale, il faut distribuer les hommes en un certain nombre de genres; chacun de ces genres recevra un traitement défini, qui sera soit celui de la responsabilité, soit celui de l'irresponsabilité, la responsabilité comportant au reste des degrés ; on déterminera le traitement qui convient le mieux à chaque genre en considérant, pour ce qui est de l'intimidation, les individus mêmes qui composent le genre en question; pour ce qui est de l'exemplarité, la collectivité des individus qui penseraient devoir obtenir le traitement réservé à notre genre, et en tenant compte d'autre part des maux que cause l'application des peines » (p. 184).

L'auteur de ce livre a fait preuve d'habileté dialectique et d'une réelle puissance d'analyse. Nous doutons cependant qu'il réussisse à faire accepter ses conclusions soit par les adeptes de la sociologie criminelle, soit par les esprits qui restent fidèles aux idées de justice et d'inviolabilité personnelle.

Nous ne trouvons pas dans son œuvre une étude suffisante du motif criminel et du rapport entre le motif et la peine exemplaire. Un crime qualifié peut procéder souvent d'un motif moral erroné, d'une fausse conception du devoir : telle la vendetta du Corse, tel aussi le crime anarchiste. La peine n'a ici, est-il besoin de le dire? aucune valeur exemplaire, pour ceux qui professent les mêmes croyances morales que l'auteur. Mais peut-on dire qu'elle serve d'exemple utile à ceux qui sont étrangers à ces croyances? Evidemment non, car le spectacle de l'impunité du crime ne suffirait pas à leur faire admettre la maxime morale d'où il a procédé. En fait, la publicité de la répression agit alors comme suggestion beaucoup plus peut-être que la peine comme inhibition.

Un acte socialement nuisible, mais procédant d'une intention morale élevée, ne peut donc être réprimé par la peine. La peine ne sera efficace, exemplaire que si elle châtie une conduite dont le motif sera jugé immoral ou inavouable non seulement par l'homme moyen, mais par l'auteur même de l'acte. Nous ne pouvons donc éluder le problème moral.

L'auteur a bien vu où est le défaut de la cuirasse de l'école utilitaire. S'il fallait identifier le responsable et l'intimidable et mesurer l'efficacité des peines à leur pouvoir d'intimidation, la statistique des récidives suffirait à nous faire mettre en doute cette efficacité des peines et avec elle la notion utilitaire de la responsabilité. Aussi M. Landry passe-t-il très habilement de l'intimidation à l'action exem-

plaire. Mais nous ne voyons pas en quoi l'exemplarité de la peine peut permettre d'établir la responsabilité de l'agent qu'elle frappe.

Si nous comprenons bien la pensée de M. Landry (qui sur ce point ne peut guère différer de celle de Bentham), la peine est un contre-motif collectif opposé au motif criminel individuel. La prévision de la peine à encourir et à subir est un motif de s'abstenir des actes que l'exemple du criminel heureux encouragerait à commettre. L'homme est responsable s'il peut former cette prévision, l'opposer au motif criminel dès sa naissance et en faire ainsi un motif d'inhibition. Nous pensons au contraire que la peine ne sera efficace que si l'opinion croit à sa justice. Une peine qui frappe des actes compatibles en eux-mêmes avec la justice, la contrebande ou le braconnage par exemple, se montre toujours inefficace : elle ne peut créer une véritable inhibition sociale.

Les partisans de la théorie classique ont pu l'appuyer sur une philophie superficielle, mais je crois qu'ils avaient compris mieux que les utilitaires le rapport entre la peine et le motif criminel. D'après eux les motifs criminels sont normalement contre-balancés par l'ensemble des motifs moraux que l'idée du droit résume. La prohibition légale vient ajouter sa force à celle des motifs moraux. Enfin la crainte de subir une peine, c'est-à-dire d'être frappé dans son droit, vient sanctionner le commandement de la loi. C'est dans cette hypothèse que l'on peut à bon droit parler d'exemplarité, car la prépondérance du motif criminel dans la conduite d'un seul individu atteste déjà l'impuissance de la conscience publique et de la loi. Le spectacle de l'impunité mettrait donc l'état de droit en péril, mais l'application de la peine, la vue du délinquant frappé par elle, vient attester aux yeux de tous que le respect de la loi et la conscience du droit ont, nonobstant toute apparence contraire, la prépondérance dans la conduite commune.

On peut envisager la lutte contre le crime à deux points de vue différents, celui des *conditions* et celui des *motifs*. La sociologie nous démontre qu'aucune peine, si cruellement exemplaire et intimidante qu'elle soit, ne peut faire échec à une criminalité dont l'ordre social contient les conditions. Faire disparaître ces conditions en appliquant les réformes sociales appropriées est alors l'unique conseil que puisse nous donner la notion de l'intérêt public. Mais il y a des crimes qui, dans tout état social, manifestent la prépondérance des motifs immoraux, faiblesse ou perversité, dans la conscience ou le caractère d'une classe d'individus. L'impunité accordée à ces crimes peut être contagieuse en répandant les maximes qui favorisent la faiblesse morale ou la perversité. C'est alors que la justice pénale peut intervenir. Mais il faut qu'elle soit la justice; en d'autres termes, il faut que la préservation de l'état juridique en soit l'unique fin, car si l'on ne fortifie les motifs que l'idée de justice résume, on ne peut neutraliser la séduction que les motifs criminels exercent sur les caractères faibles. Tout

appel à une utilité distincte de la justice ne ferait qu'encourager cette faiblesse morale sur laquelle le crime, même malheureux, a toujours plus de prestige que la peine légale n'a d'*exemplarité*.

GASTON RICHARD.

Charles Dunan. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, COURS DE PHILOSOPHIE, 3e fascicule. Paris, Delagrave.

M. Charles Dunan vient de publier la dernière partie de ses *Essais de philosophie générale*; la *Morale* est l'objet de cette dernière partie. Comme on s'y attendait, la Morale de M. Dunan se rattache de façon étroite à sa théorie de la nature. Et c'est l'originalité de cette doctrine que d'être tout à la fois métaphysique et ouverte à l'empirisme, accueillante pour Kant et pénétrée de l'esprit aristotélicien.

La première section de l'ouvrage traite des *Principes de la Morale*. — Celle-ci est définie tout d'abord, à la manière antique, la recherche du *souverain bien*. Et la dépendance de la morale à l'égard de la métaphysique se trouve marquée par là. C'est aux principes de la nature qu'il faut demander les principes de l'action. Est-ce à dire que toute *transcendance* soit abolie? Non, car l'empirisme systématique est faux; la nature est multiple et une tout ensemble; et l'unité de la nature, synthèse de l'expérience, est inaccessible à l'expérience. La morale a pour but d'organiser la vie, d'où son immanence; elle l'organise dans son unité, d'où sa transcendance. Il est vrai que les empiristes entendent la chose autrement: ils tiennent pour une organisation partielle, pour l'harmonie de certaines fonctions isolées; quelques-uns admettent le simple développement anarchique des fonctions. Cette dernière thèse, qui constitue la morale du plaisir, est trop contradictoire pour subsister; mais la première thèse, qui constitue la morale de l'intérêt, est bien inconséquente, à son tour. Il est impossible de se borner à une recherche partielle de l'unité: l'empirisme aboutit, dans cette voie, à la métaphysique. D'ailleurs, la grosse tâche n'est-elle pas la conciliation des intérêts? C'est là une entreprise chimérique; les intérêts se heurtent ou se sacrifient les uns aux autres. Pas de conciliation, du point de vue empiriste, entre l'amour de soi et l'amour d'autrui. Du point de vue métaphysique, c'est autre chose. Les vivants ont leur unité en Dieu; l'amour de soi suppose l'oubli de l'intérêt individuel, la recherche en Dieu, et par l'amour de Dieu, de la personnalité; et Dieu étant, suivant le *demi-panthéisme* de l'auteur, l'âme immanente (en un sens) de la nature, aimer Dieu c'est aimer les autres hommes. Au reste, le renoncement à l'individualité séparée n'entraîne par le renoncement à soi et le quiétisme; l'être humain fonde son moi en Dieu, et l'effort vers la vie est légitime. En somme, le souverain bien, c'est la vie dans sa plénitude, la vie universelle vécue par chacun. Dès lors, toute fonction est bonne, dans la mesure

où elle réalise la vie du vivant total; de là, la légitimité du plaisir et la hiérarchie des plaisirs. — Pour vivre cette vie totale, il faut à l'homme une direction; celle-ci lui est donnée par la *conscience*. Mais la conscience n'est pas la révélation transcendante et infaillible de Rousseau. Elle n'est pas non plus le produit incohérent d'une évolution mécanique, comme devrait l'affirmer, en bonne logique, Herbert Spencer. Il faut la chercher dans le développement même de la vie. Si l'instinct vital organise le corps, et, avec lui, la nature extérieure, ce qui a pour effet l'adaptation réciproque, l'instinct rationnel, identique à la conscience, poursuit cette adaptation à un degré supérieur. Et, à quelque développement que le vivant soit parvenu, l'œuvre de la conscience, étant naturelle, est la meilleure que l'on puisse concevoir. Il faut renoncer à l'illusion de la morale éternelle, et ne pas demander, comme l'adversaire de Spinoza, « au chat de vivre sous les lois de la nature du lion ». Toutefois, l'intervention de la raison réfléchie modifie les conditions de ce développement vital; dans l'ordre de la conscience, il n'y a pas de limite spécifique infranchissable, et le niveau moral peut s'élever indéfiniment. D'ailleurs, sous la réserve de ce travail vital du principe métaphysique, rien n'empêche d'admettre que la conscience se soit constituée, comme le veulent les évolutionnistes, Spencer ou Darwin. La réalité du progrès moral est incontestable, si, songeant à l'influence exercée par la raison réfléchie, on veut dire par là que les idées morales vont en s'épurant; quant au progrès moral foncier, c'est-à-dire au perfectionnement de la volonté elle-même, la question est insoluble. — Cette théorie du souverain bien et de la conscience est toute naturaliste. Va-t-elle se trouver en désaccord avec la morale kantienne, avec la thèse de l'impératif catégorique? On reproche au devoir kantien d'être un simple postulat, d'être incompatible avec la vie réelle, d'être hostile à la notion du bonheur. Ces reproches sont fondés, estime M. Dunan; et pourtant le concept du devoir doit figurer dans la morale. Seulement le devoir doit être *prouvé*. La conscience est un vouloir-être; mais à l'effort vers la vie supérieure l'organisation purement vitale fait obstacle; le vouloir-être de la raison, impliquant la réflexion, se présente comme un ordre. Et ce vouloir-être étant dans le sens de la vie, il ne s'agit plus, comme chez Kant, d'une volonté nouménale purement transcendante; la vie est l'unité des fonctions. Enfin, il y a entre le devoir et le bonheur un lien analytique; le bonheur résulte de l'accomplissement des fonctions harmonisées, comme le plaisir achève la fonction partielle; le bonheur est donc une fin légitime, bien qu'il ne soit pas la fin immédiate. Dès lors, la doctrine est tout ensemble naturaliste et rationnelle. Comme celle de Kant, elle maintient l'*autonomie* de la volonté; cette autonomie n'est pas violée par l'impératif que crée la volonté nouménale, car celle-ci est l'unité métaphysique des désirs. Au reste, si l'on tient à sauver l'autonomie, on ne renonce pas, pour cela, à fonder le devoir en Dieu, puisque Dieu est l'unité des êtres, et

qu' « en lui nous sommes ». Mais ce qu'il faut abandonner, c'est le concept kantien de la *loi morale*, éternelle et immuable; c'est encore la maxime de l'universalisation de l'acte comme critère de la moralité, car cette maxime fait de l'action le produit de la seule réflexion, et l'on renoncerait par là au fondement *naturel* de la conscience morale. Enfin, avec Kant, il faut ramener la moralité à l'*intention*; mais il ne faut pas se défier, comme lui, du sentiment, et faire de la moralité un triomphe sur les passions mauvaises. La volonté nouménale est identique à l'amour. — La *responsabilité* morale résulte de la position de l'être comme absolu et autonome et du caractère réfléchi de l'action; le libre arbitre est comme une synthèse de ces deux conditions, et il ne faut pas voir en lui, ainsi que la *Métaphysique* de l'auteur l'a établi, une indifférence à agir. Mais, chaque vivant crée la nature universelle à son point de vue; nous sommes donc, en un sens, les auteurs de l'action d'autrui, nous pouvons perfectionner ou faire déchoir le monde, et il y a une *solidarité* morale. D'ailleurs, la *responsabilité légale* doit être profondément distinguée de la *responsabilité morale*, et le *droit de punir*, qui s'y rattache, doit être envisagé comme l'acte de défense de l'État, qui a pour devoir unique le devoir de vivre. La *vertu* peut être considérée comme une *science*, mais comme une science pratique, toute pénétrée d'instinct et de sentiment. — Le *droit* est de l'ordre *idéal*, il exprime ce qui *doit être*. La thèse de Hobbes est inexacte; l'état de nature n'est pas l'individualisme absolu; le droit légal du Léviathan ne tient pas compte des nécessités rationnelles et morales; d'ailleurs, la paix sociale ne saurait être sauvegardée par le *Contrat*, lequel laisserait vivre, de façon latente, l'hostilité de chacun contre tous et contre l'État lui-même. Mais si le *droit* est d'ordre *idéal*, il doit devenir réel, et il n'y parvient qu'en devenant *positif*; l'État législateur est donc nécessaire à l'existence complète du droit. Et, comme chacun veut inconditionnellement la vie sociale, chacun est obligé en conscience d'obéir aux lois de l'État. — Le *droit de propriété* est une conséquence de la réalité du droit en général; mais ce droit a ses limites dans la solidarité matérielle et intellectuelle de tous. D'ailleurs, c'est une inconséquence de l'admettre et de rejeter le droit à l'héritage, impliqué par lui comme exercice du vouloir-être individuel.

La deuxième section a pour objet les *devoirs*. M. Dunan ramène tous les devoirs au devoir *religieux*, comme conséquence de sa théorie du souverain bien. Mais comme, dans sa Métaphysique, si Dieu est l'âme de la nature, il est plus que cela et possède la personnalité, il admet l'existence de devoirs religieux particuliers; seulement, la Nature divine dépassant notre connaissance, les devoirs religieux se rapportent au culte positif et constituent la matière des *commandements* d'une Église; il n'y a pas de *religion naturelle*. — Il reste donc les devoirs *personnels* et les devoirs *sociaux*, ceux-ci comprenant, sous un nom général et dont l'auteur marque fortement le caractère inexact, les devoirs envers nos semblables, les devoirs de famille et les vrais

devoirs sociaux (envers la patrie et l'État). Notons la thèse qui unit intimement *Justice* et *Charité*, voyant en celle-ci l'élément sentimental, en celle-là l'élément intellectuel, du devoir. Notons encore la thèse remarquable qui réduit le *pouvoir paternel* et l'*obéissance filiale*, double fait sans analogue, à la durée de la tutelle indispensable au développement de l'enfant. Notons enfin la théorie de l'*État*, organisation collective sous des lois, étrangère comme telle à toute autre considération que celle de la vie, existant à l'état de *nature* (suivant l'acception donnée à ces mots par Hobbes) et voulant nécessairement la justice, afin de vivre; l'auteur distingue, d'ailleurs, l'*État* de la *Nation*, donnant à celle-ci une sorte de personnalité morale, refusée à celui-là. Quant à la conscience collective, elle réside dans la volonté de chacun, volonté nouménale qui enveloppe les relations sociales.

J. SEGOND.

Hermann Schwartz. — GLÜCK UND SITTLICHKEIT. Halle a. S., Max Niemeyer, 1902.

Cet ouvrage forme pour ainsi dire le complément et la modification des idées que l'auteur avait présentées dans un livre précédent dont il a été rendu compte ici même [1]. Par ses idées, M. Schwartz se rattache aux tendances actuelles de la spéculation allemande; pour celle-ci, ainsi que le fait justement remarquer M. J. Segond [2], le concept de *valeur* constitue le pivot central autour duquel tournent la plupart des théories morales et esthétiques qui se sont fait jour en Allemagne depuis dix ou quinze années. Ces tendances ont pour but de détacher la morale de l'eudémonisme sur lequel on l'avait fait reposer pendant longtemps et de lui donner une base moins relative. La première de ces tentatives a été faite par Kant, mais ce que les représentants actuels de la théorie des valeurs reprochent à ce dernier, c'est d'avoir créé une morale hétéronome, rigoriste et qui par cela même serait destinée à rester à l'état de lettre morte, sans aucune action efficace sur la conduite humaine.

Pour concilier sa position négative vis-à-vis l'eudémonisme et le psychologisme d'une part, et l'hétéronomie de la morale d'autre part, M. Schwartz commence par admettre l'existence d'une faculté d'appréciation de valeurs (Werthalten), faculté particulière, à côté de laquelle la plupart des psychologues et des moralistes ont passé sans s'apercevoir du rôle énorme qu'elle joue dans notre vie morale. Ceux qui admettent que l'homme cherche avant tout l'agréable, qu'ils identifient avec plaisir, et qu'il évite le désagréable, qu'ils considèrent comme synonyme de la douleur, oublient que plaisir et douleur ne

1. Das sittliche Leben, *Revue philosophique*, avril 1902.
2. *Revue philosophique*, septembre 1902.

constituent que des cas particuliers, et que ces deux tendances rentrent elles-mêmes dans un cadre plus vaste, dans des catégories plus générales. Nous désirons et nous cherchons le plaisir, non pour le plaisir lui-même, mais à cause de la valeur que nous lui attribuons, et si nous cherchons autant que possible à atteindre le bonheur suprême qui est la réalisation de tous les biens, ce n'est pas à cause de la *somme* des plaisirs qui résulteraient pour nous de la réunion de ces biens, mais à cause du caractère général qui leur est commun à tous et qui excite au plus haut degré notre faculté d'appréciation : *la valeur.*

Le plaisir est donc une valeur, une des innombrables valeurs soumises à notre appréciation et que nous cherchons à réaliser. La psychologie actuelle se déclare prête à accorder ce point, mais voit dans la tendance, dans le désir, la faculté qui nous permet d'apprécier les valeurs. S'il en était ainsi, toute valeur réalisée, c'est-à-dire ayant cessé d'exciter notre désir, cesserait par là même d'être appréciée par nous. Et cependant nous apprécions non seulement le plaisir que nous n'avons pas encore, mais encore celui que nous avons ou que nous avons eu. L'appréciation en question doit donc s'accomplir à l'aide d'un élément autre que le désir, et cet élément, l'auteur l'appelle *approbation* (Gefallen). Sans l'approbation il n'y aurait pas le désir qui en est pour ainsi dire l'effet. Nous ne pouvons désirer que ce que nous approuvons, de même que nous n'évitons que ce que nous désapprouvons (Missfallen). Le *besoin* n'est autre chose que l'approbation qui n'a pas reçu complète satisfaction. Et tandis que chaque douleur, chaque plaisir, présentent des différences de degré, d'intensité, il n'existe, pour la faculté d'appréciation, aucune différence de degré entre les valeurs, mais tout simplement une différence de satisfaction, ou, pour nous servir du terme employé par l'auteur, une différence de « saturation ». Nous souffrons plus ou moins, nous jouissons plus ou moins, mais au point de vue de sa valeur un objet reste pour nous toujours le même, nous lui accordons toujours la même approbation ou désapprobation, il ne possède pour nous qu'une seule qualité. Ainsi l'approbation est un acte, le plaisir n'est qu'un objet d'appréciation, et ce qu'on appelle *tendance* n'est que la réunion de l'approbation non satisfaite et du désir qui en est l'effet. Le désir est un simple état émotionnel, l'approbation au contraire est un véritable acte psychique; dès que celui-ci a reçu satisfaction, le désir disparaît.

C'est ainsi que l'auteur arrive à diviser tous les états psychiques en deux grandes catégories : les états émotionnels et les actes psychiques, ces derniers seuls faisant partie du domaine de la conscience. Par les actes se manifeste aussi bien notre conscience des objets que notre conscience des valeurs. Les états émotionnels se présentent tantôt seuls, tantôt combinés avec les actes psychiques. C'est ainsi que les sensations accompagnent les actes par lesquels se manifeste

notre conscience des objets et la tendance ceux de notre conscience des valeurs. Et de même que la conscience des objets comprend des actes inférieurs, tels que les représentations, et supérieurs, tels que les jugements, de même il existe, au sein de la conscience des valeurs des processus inférieurs et des actes supérieurs. Les premiers sont les manifestations de la volonté par laquelle se fait jour notre approbation et notre désapprobation, les actes supérieurs sont des actes par lesquels nous faisons notre choix entre plusieurs genres de conduite, marquant notre préférence pour les uns, dédaignant les autres. Dans nos actes inférieurs nous suivons les impulsions qui nous viennent du dehors, les impulsions naturelles, dans les actes supérieurs au contraire se manifeste la spontanéité de notre personne psychique qui n'obéit qu'à des lois immanentes.

Partant de ces considérations préliminaires, l'auteur fait un nouvel exposé de sa morale. Nous avons déjà eu l'occasion de dire ce que nous en pensons. Et, malgré la critique à laquelle il croit devoir soumettre les théories psychologiques d'auteurs aussi disparates que M. Th. Ribot, Külpe, Rehmke, Stumpf, von Schubert-Soldern, Meinong, Mackenzie, Irons, il nous semble que tout en combattant le psychologisme moderne et l'hétéronomie de la morale de Kant, l'auteur n'arrive à s'affranchir complètement ni de l'un ni de l'autre et qu'il a tout au plus réussi à jeter un pont entre ces deux tendances, pont bien fragile, il est vrai, construit avec des termes quoique nouveaux mais un peu bizarres, et ne servant qu'à revêtir des notions depuis longtemps connues sous des noms différents et plus simples.

Dr S. Jankelevitch.

IV. — Sociologie.

Annales de l'Institut international de Sociologie, publiées sous la direction de **René Worms**, T. VIII : travaux des années 1900 et 1901. Paris, Giard et Brière.

Le tome VII des Annales de l'Institut international de Sociologie n'a pu contenir qu'une partie des travaux du Congrès tenu à Paris en 1900 (voir la *Revue Philosophique* de septembre 1902); dans le tome VIII se trouve reproduite la discussion qui fut le centre des débats de ce congrès et qui est relative à la question du matérialisme historique ou économique, c'est-à-dire à la théorie expliquant toute la vie sociale par l'organisation économique et surtout par la constitution de l'outillage matériel des producteurs. Nous résumerons l'exposé qui fut fait de cette doctrine par M. de Kellès-Krauss, professeur à l'Institut des hautes études de Bruxelles, les discussions auxquelles cet

exposé donna lieu, et les communications qui furent adressées au bureau de l'Institut, après la clôture du congrès.

La conception matérialiste — ou plutôt mono-économiste — de la sociologie est exposée par M. de Kellès-Krauss, au moyen des travaux de Karl Marx, Engels, Kautsky, Plekhanoff, Labriola et tous ceux qui, sans appartenir à l'école, en ont subi l'influence, tels que De Greef et Loria. Bien que cette théorie soit connue, rappelons, avec le rapporteur du Congrès, les thèses essentielles qui la résument. L'ensemble de la vie des hommes est le résultat de trois facteurs : l'homme, la nature et la société. La nécessité de conquérir les moyens de vivre et de défendre sa vie est la cause de l'association humaine, association qui crée un *milieu artificiel*; et la création de l'outillage, nécessaire à la défense, devient inséparable de la société. Outillage et société se conditionnent mutuellement; et l'outillage, produit social, permet à la société de réagir sur la nature et sur la vie physiologique. Les changements de la nature et de l'organisme humain sont donc déterminés par les instruments et le mode de production, de sorte que morale, droit, politique, religion, art, science, philosophie, tout a une origine et une existence « utilitaires »; et tout doit-il s'adapter au mode de production. La catégorie économique des phénomènes sociaux, voilà le contenu de toute forme sociale : elle est comme le noyau auquel s'adaptent, semblables à des couches, les formes successives. Cela n'empêche pas que, si la morale n'a été primitivement qu'un moyen pour assurer la stabilité de l'organisme économique, elle ait pu devenir elle-même un but souverain et conscient, et acquérir une certaine indépendance; et s'il y a conflit entre la forme (morale, art, religion) et le contenu (activité économique), ce conflit se termine toujours par la victoire du contenu. — Malgré le conditionnement mutuel de la forme sociale, et de ce qui lui sert de base, c'est le mode de production qui est primitif, et cause réelle de tout le reste : de lui procède l'établissement des classes; et, suivant la classe qui domine, il se produit des changements dans le pouvoir politique.

Dans une seconde partie de son rapport, M. de Kellès-Krauss indique la genèse du matérialisme économique. Cette doctrine est due au prolétariat naissant qui profite des conquêtes de la philosophie révolutionnaire, mais ne croit pas à son caractère définitif et absolu. Le marxisme — qui doit beaucoup à Saint-Simon, mais rien à Comte — ne se contente pas d'expliquer tous les faits d'une époque ou d'un pays par les faits économiques propres à cette époque ou à ce pays; mais il affirme l'importance des causes *allotopiques* et *allochroniques*. Enfin, le matérialisme économique et le socialisme sont intimement liés, mais ils peuvent se séparer : des matérialistes économistes ne sont pas socialistes; des socialistes rejettent le matérialisme économique.

Indiquons rapidement les observations essentielles qui ont été faites, au sujet de la doctrine de Marx, par divers membres du Congrès.

M. Novicow pense que si l'on approfondit les faits historiques, on leur découvrira des causes économiques. Les croisades, à part la première, ont eu pour but de simples acquisitions de territoire.

M. Loria, apportant des arguments en faveur de la thèse marxiste, montre la conciliation possible de cette thèse avec l'école psychologique de Comte, et l'école biologique de Spencer; mais il n'en maintient pas moins la primauté du facteur économique, qui est le déterminant exclusif de la constitution sociale.

Pour M. Kovalewsky, il faudrait ajouter l'influence de la marche ascendante de la population et de sa densité croissante.

M. Raoul de la Grasserie soutient la réaction des phénomènes politiques ou religieux sur l'état économique.

M. Adolphe Coste demande qu'on admette l'indépendance et la distinction des évolutions politique, économique et religieuse.

M. de Greef proteste contre la dénomination inexacte de l'école marxiste. Interpréter l'histoire au moyen du facteur économique n'est pas faire œuvre matérialiste; car un phénomène économique n'est pas un phénomène matériel ou inorganique. Qui dit technique dit également connaissance et idée. L'économique n'est ni matérialiste ni idéaliste; elle ne peut être que sociale.

Pour M. Lester Ward, bien qu'on doive admettre la dépendance de la vie spirituelle vis-à-vis des conditions matérielles, il y a d'autres conditions au progrès humain. L'économie ne se présente qu'à un état déjà avancé de l'évolution : l'outillage présuppose l'invention; et l'économie est quelque chose d'intellectuel, de rationnel, de réfléchi.

M. Ch.-M. Limousin pense que la conception matérialiste de l'histoire est un système clair et facilement compréhensible; mais on oublie le facteur ethnique, et le facteur religieux. Les sociétés sont les produits des passions humaines, et non d'une seule, la passion de manger.

Selon M. Alessandro Groppali, l'interprétation matérialiste de l'histoire n'est pas un système définitivement clos, mais une *méthode*, un *mode d'interprétation* de la vie sociale.

Contrairement à la méthode matérialiste, M. Ferdinando Puglia pense que la lutte entre les sociétés humaines ne se livre pas uniquement au point de vue économique.

M. de Roberty exprime cette opinion que le phénomène économique, au lieu d'être une cause du savoir humain, des croyances, leur est strictement subordonné; il est un résultat, un *but* de la pensée. L'école marxiste prend l'effet pour la cause; elle rapetisse la sociologie, en croyant faire de la sociologie objective.

D'après M. René Worms, il faut admettre que les transformations de l'outillage ont leur répercussion dans la vie sociale; mais Karl Marx a eu tort de généraliser ce qui s'est trouvé vrai dans le cas particulier du remplacement des machines à la main par les machines à vapeur. D'ailleurs, c'est souvent la consommation qui dicte ses ordres à

la production; les caprices de la mode changent l'orientation des industries.

M. Alfred Fouillée pense que le vrai déterminisme n'est pas seulement *économique*; il est psychologique, sociologique, universel. A côté des besoins matériels, il y a les *idées* qui sont aussi des *forces*.

M. Tarde réclame aussi dans la vie sociale une place pour les penseurs et les rêveurs. Les marxistes eux-mêmes ne reconnaissent-ils pas la part des découvertes scientifiques dans les changements sociaux?

De toutes ces discussions, il résulte que des concessions importantes ont été faites de part et d'autre; et il semble qu'une solution intermédiaire sera donnée à l'importante question de la nature et de l'origine des phénomènes sociaux. Le Congrès de 1900 a apporté une importante contribution à cette étude, en provoquant les réflexions de ses membres les plus éminents dont nous avons essayé de résumer les opinions.

JULES DELVAILLE.

V. — Histoire de la philosophie.

George Samuel Albert Mellin. — MARGINALIEN UND REGISTER ZU KANTKRITIK DER ERKENNTNISSVERMOGEN, II Teil. 1 vol. in-8 de x-237 pages. Gotha, Thienemann, 1902.

M. Ludwig Goldschmidt à qui nous devions la réimpression des *Marginalien* de Mellin relatifs à la *Critique de la raison pure*, complète cette œuvre par la publication du deuxième volume des *Marginalien*. Il s'agit, cette fois, des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique du jugement*. L'utilité du commentaire de Mellin est la même que dans le premier volume. Le but immédiat qu'il s'est proposé est exprimé dans ces mots de la *Préface* (p. 3) : « Grâce à ces deux parties qui composent les *Marginalien*, il devient possible aux maîtres d'exposer en deux semestres la critique entière des facultés humaines de connaissance d'après la méthode propre et l'exposé même de Kant. » Le *Register* est plus complet que dans le premier volume, en ce sens qu'il donne à plusieurs reprises une vue générale des matières traités par Kant et ne se borne pas à l'explication des termes. Mellin y voit le germe d'une sorte d'encyclopédie alphabétique, utile à l'intelligence de la philosophie critique (pp. 3 et 4).

M. Ludwig Goldschmidt fait précéder le texte de Mellin d'un *avant-propos* et d'un essai sur *l'enchaînement des Critiques de Kant*. Il s'y place au même point de vue que dans l'essai qui ouvrait le tome I ou

dans son livre : *Kantstudium oder Kantkritik?* Il est kantien *orthodoxe* et veut que l'on étudie Kant de plus près, afin de s'accorder sur l'interprétation de sa philosophie. Il condamne la philosophie actuelle, qui lui paraît offrir un caractère individuel et *esthétique*. Il combat également les théories empiristes de la connaissance. Il attend de l'organisation scientifique de la philosophie l'unité de *l'Universitas litterarum* et la réforme des études. Il cherche à montrer, conformément à la distinction kantienne entre la *science* et la *croyance*, qu'il n'y a pas contradiction entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Il interprète dans le sens purement négatif et limitatif le concept de la *chose en soi*. Il voit dans la *théologie* à laquelle achemine la *Critique du jugement* une détermination purement relative aux besoins de l'homme, et non une détermination absolue du Noumène, une définition de la nature de Dieu. — L'orthodoxie de M. Goldschmidt s'affirme en particulier dans sa défense de la thèse kantienne qui rattache les catégories aux formes du jugement; c'est même l'adoption ou le rejet de cette thèse qui lui fournit le critère destiné à distinguer du criticiste kantien le métaphysicien attaché à la tradition prékantienne (p. 65). D'ailleurs, cette orthodoxie s'exprime sur un ton plus modéré que dans les essais antérieurs; M. Paulsen n'est plus traité en bouc émissaire, comme dans le *Kantkritik oder Kantstudium?* — Ces lignes qui terminent l'*Avant-propos* donnent une idée exacte du point de vue de l'auteur : « Kant représente la dernière étape du véritable progrès philosophique... En dépit de tous les panégyriques la science n'a pas encore vu clairement ce que l'œuvre de Kant représente pour le bonheur et la dignité de l'homme ».

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Metchnikoff. — *Études sur la nature humaine : essai de philosophie humaine*. In-8°, Paris, Masson.

J.-F. Nourrisson. — *J.-J. Rousseau et le Rousseauisme*, publié par F. Nourrisson. In-8°, Paris, Fontemoing.

F. Follin. — *L'Économie de la vie sociale*. In-12, Paris, Guillaumin.

P. Raymond et P. Janet. — *Les Obsessions et la Psychasthénie*, t. II. In-8°, Paris, F. Alcan.

L. Arréat. — *Le sentiment religieux en France*. In-12, Paris, F. Alcan.

Ch. Ribéry. — *Essai de classification naturelle des caractères*. In-8°, Paris, F. Alcan.

H. Mirville. — *La philosophie de Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*. In-8°, Lausanne, Pache-Varidel.

A. Baumann. — *La Religion positive.* In-12, Paris, Perrin.

J. Perrin. — *Traité de chimie physique : Les Principes.* In-8°, Paris, Gauthier-Villars.

R. Worms. — *Philosophie des Sciences sociales.* I. *Objet des sciences sociales.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

Annales de Sociologie, publiées par la « Société belge de Sociologie ». In-8°; Bruxelles, Schepens; Paris, F. Alcan.

Duprat. — *Le Mensonge : étude de psycho-sociologie.* In-12, Paris, F. Alcan.

Dr Chrétien. — *De la perception stéréognostique.* In-8°, Paris, Michalon.

Maxwell. — *L'amnésie et les troubles de la conscience dans l'épilepsie.* In-8°, Bordeaux, Gounouilhou.

Didry. — *Sur le ressort interne de la monade dans la philosophie de Leibniz.* In-8°, Lille, Le Bigot.

E. Sellière. — *Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique.* In-8°, Paris, Plon-Nourrit.

Adamson. — *The Development of modern Philosophy with others Lectures and Essays.* 2 vol. in-8°, Edinburgh, Blackwood.

A.-W. Moore. — *Existence, Meaning and Reality.* In-4°, Chicago (brochure).

Brough. — *The Study of mental science.* In-12, London, Macmillan.

E.-V. Cyon. — *Beiträge zur Physiologie des Raumsinns.* In-8°, Bonn, Strauss.

Jerusalem. — *Einleitung in die Philosophie.* In-12, Wien, Braumüller.

Scheunert. — *Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Æstetik Hebbels.* In-8°, Hamburg, Voss.

Kant. — *Gesammelte Schriften,* Bd. I. In-8°, Berlin, Reimer.

Dr W. Stern. — *Das Wesen des Mitleide.* In-8°, Berlin, Dümmler.

Kirchner. — *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.* In-8°, Berlin, Dürr.

Losskii. — *Osnovniïa outcheniïa psicologuii s tochkié zrinia Volionntarisma.* In-8°, St-Pétersbourg.

R. Mondolfo. — *La Morale di T. Hobbes.* In-8°, Padova, Drücker.

Grassi-Bertazzi. — *L'inconscio nella filosofia di Leibniz.* In-8°, Catania, Gianotta.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXVI.

A. Mayer et J. Orth, *Recherches qualitatives sur l'association.* — Ces recherches ont été faites de la manière suivante : on prononçait un mot devant le sujet qui devait répondre par un mot que l'association faisait surgir dans son esprit. L'intérêt des expériences est que le sujet faisait son observation subjective et indiquait les états de conscience intermédiaires qui avaient pu se présenter à lui entre la perception auditive et la réponse. En outre, on a mesuré les temps d'association, d'une façon approximative, il est vrai, au moyen d'une montre marquant le cinquième de seconde. Voici les résultats qui valent la peine d'être retenus : les associations sans état de conscience intermédiaire sont beaucoup plus rares que les autres (elles forment moins d'un quart du total), et elles ont en moyenne une durée moindre (1 seconde et demie environ contre 2 secondes). Les états de conscience intermédiaires peuvent être au nombre de 1, 2, 3 et même quelquefois davantage : plus ils sont nombreux, plus le temps d'association est long. Le temps d'association grandit aussi quand il se trouve parmi les intermédiaires des états actifs ou émotionnels. L'association est plus rapide si l'émotion intercalaire est agréable que si elle est désagréable.

W. v. Tschisch, *La douleur.* — Contrairement à l'opinion de Ch. Richet, pour qui la douleur dépend de deux causes, les excitations fortes et les états anormaux, l'auteur de ce travail soutient que la douleur a pour cause unique la transformation des tissus vivants en tissus morts. Il s'agit seulement de la douleur physique (*Schmerz*), que V. T. distingue avec soin, et peut-être d'une façon un peu arbitraire de l'émotion simplement désagréable (*Unlustgefühl, Unangenehmes*). Une brûlure, la congélation, une coupure, l'écrasement d'un organe, l'action d'un poison, un courant électrique un peu fort, tuent les tissus et causent de la douleur : une lumière crue, un bruit violent, sont désagréables, mais non proprement douloureux. Si un son très violent déchire le tympan, il devient douloureux, mais c'est qu'il a détruit un tissu par une action mécanique. Telle est la thèse principale, appuyée de nombreux exemples. On rencontre en outre d'intéressantes idées secondaires, notamment celles-ci : la douleur est universelle, c'est-à-dire que la cause dont elle provient la produit chez tous les êtres, tandis que le déplaisir dépend des individus et des circons-

tances; la douleur a besoin que sa cause agisse pendant un certain temps, car il faut un certain temps pour produire dans les tissus des changements matériels; nous oublions la douleur très vite, parce que les sensations organiques auxquelles elle est liée ne restent guère dans la mémoire; au contraire, nous conservons longtemps le souvenir des souffrances morales, parce qu'elles sont liées à des images qui ne s'oublient pas; la douleur physique, en raison de cette facilité avec laquelle nous l'oublions, n'a pas de valeur éducative.

A. Brückner, *Le seuil spatial dans le cas d'excitation simultanée.* — Travail fait sous la direction de von Frey, qui a pris part aux expériences. Au moyen d'un appareil esthésiométrique permettant de graduer finement les pressions, on détermine d'abord soigneusement les points de pression sur une région de l'avant-bras, et on les marque. Si maintenant on exerce, sur deux points de sensibilité égale, ou à peu près égale, deux pressions simultanées que le sujet perçoit comme une seule, cette pression est généralement jugée plus forte que celle d'une seule pointe, que la pression monostigmatique, comme dit l'auteur. Ainsi il n'y a pas seulement fusion des deux sensations, il y a sommation. Ce fait se produit pour des distances très différentes, de 2 à 30 millimètres. Il est particulièment net lorsque la sensibilité des deux points est égale et que les deux excitations sont d'égale force. Les cas de sommation deviennent moins nombreux si l'attention est détournée par des bruits ou par des sensations anormales. Il en est de même si l'attention est dirigée sur la localisation, ou sur la distinction des deux excitations, au lieu de l'être sur leur force. — Quant au seuil simultané de l'espace, que Weber estimait à 40 mm. 5 pour la région ici étudiée, il n'existe pas. La distance la plus faible pour laquelle B. et von Frey, dans les présentes expériences, aient commencé à distinguer nettement deux contacts (5 fois sur 36), est de 20 millimètres : mais cette distinction ne s'est pas toujours faite pour une distance de 143 millimètres. La distinction des deux contacts dépend de beaucoup de causes autres que la distance. Elle est plus facile dans l'axe transversal que dans l'axe longitudinal. Les dimensions du corps du sujet semblent avoir aussi quelque influence : le sujet le plus petit distinguait deux contacts à une distance moindre que l'autre. Mais l'intensité des excitations est beaucoup plus importante : plus les excitations sont fortes, plus elles sont aisément distinguées. La distinction devient moins facile si les deux excitations ne sont pas d'égale force. Il existe aussi des influences d'ordre psychique (attention, exercice, fatigue). A signaler ce fait que l'influence de l'exercice, pour une distance donnée, se manifeste d'une façon brusque : les premières réponses sont hésitantes, puis, quand le sujet est devenu capable de bien connaître les deux sensations, il ne recommence plus à les confondre. Les expériences ont montré aussi des cas intermédiaires entre la fusion et la distinction, tels que l'impression d'une ligne, d'une surface, d'un déplacement de l'excitation. — Enfin, même lorsque les deux excitations sont distin-

guées, elles influent l'une sur l'autre au point de vue quantitatif : ordinairement l'impression totale, ou bien chacune des deux impressions, paraît plus forte qu'une impression isolée. Il arrive même que l'une des deux impressions, trop faible pour être perçue isolément, devient perceptible par le fait qu'une autre impression plus forte est exercée en même temps : les deux impressions sont alors distinguées. La sommation se produit donc aussi pour le cas où l'on distingue deux pressions. Mais parfois c'est le contraire qui a lieu : l'excitation la plus forte est seule perçue. Il y aurait ici plutôt une soustraction, qui s'expliquerait par la dispersion de l'attention, car ce fait paraît se présenter surtout quand la distance est très grande.

R. Hohenemser, *Sur la théorie des rapports des sons musicaux.* — Deux théories principales sont en présence pour expliquer les relations harmoniques des sons : celle de Stumpf et celle de Th. Lipps. Stumpf explique l'harmonie par la fusion des sons : quand deux sons de hauteur différente se produisent en même temps, s'ils se fondent ensemble, ils sont consonants; dans le cas contraire, ils sont dissonants; aux degrés de fusion correspondent les degrés de consonance. H. montre que cette solution est très incomplète : le fait de la fusion notamment reste inexpliqué. Il reprend et développe la théorie de Lipps. Physiquement, les sons musicaux sont des mouvements rythmiques : ils produisent donc sur l'oreille des chocs rythmiques. Quand deux sons agissent ensemble, chaque rythme produit son impression propre. Si les rythmes sont dans des rapports simples, les impressions se ressemblent : c'est là ce qui constitue la parenté des sons séparés par une octave, ou par une tierce, etc. La parenté des sons produit et explique la fusion, et en même temps elle explique la consonance et la dissonance : plus il y a de parenté entre les sons, plus ils sont consonants et plus l'accord est agréable. La raison profonde serait dans une loi que Lipps a appelée loi d'inertie psychique, d'après laquelle toute synthèse psychique qui se fait sans difficulté est agréable, tandis qu'elle est désagréable quand elle est difficile : la perception simultanée de deux sons serait une synthèse de ce genre. Le reste de l'article traite de points moins importants.

E. Storch, *Dernière remarque sur l'article d'Edinger « Hirnanatomie und Psychologie ».* — Discussion sur le parallélisme. S. maintient comme base de la psychologie la négation de toute dépendance causale entre l'âme et le corps.

Karl Groos, *Contributions expérimentales à la psychologie de la connaissance.* — Tentative originale et ingénieuse pour soumettre le jugement à l'expérimentation. Au lieu de prendre pour exemples des jugements insignifiants dans lesquels il n'existe aucun travail intellectuel, comme ont coutume de faire les logiciens, il y aurait intérêt à étudier des jugements nouveaux, c'est-à-dire des jugements ayant pour point de départ un mouvement de surprise et pour point terminal la solution d'une difficulté réellement vaincue. Comme il n'est pas

facile de trouver de pareils jugements dans l'expérience quotidienne, G. a imaginé une méthode pour produire artificiellement des états d'esprit voisins. Il lisait à ses élèves une phrase choisie avec soin et les invitait à écrire les questions qui leur étaient suggérées par cette phrase. Voici une de ces phrases : « A la vitrine du bijoutier se trouve une pierre d'une grande beauté ». Les élèves écrivaient une ou quelquefois plusieurs questions. Or l'esprit qui se pose une question passe par trois phases : une phase d'étonnement, la recherche d'une solution, la conception conjecturale d'une solution. La première phase ne pourrait s'exprimer dans le langage écrit que par un point d'interrogation. La deuxième phase s'exprime par une question qui ne contient aucune indication de la solution, bien qu'elle précise déjà l'espèce de relation logique qui est cherchée (qu'est-ce? où? quand? etc.) : G. donne à ces questions le nom de *questions vides*. La troisième phase s'exprime par une question qui contient un germe de jugement, une hypothèse qui peut être confirmée ou démentie : les questions de ce genre sont les *questions conjecturales*. — Le présent article, qui sera suivi d'un autre, applique cette méthode de recherche à l'étude des espèces de relations logiques qui apparaissent dans les questions. Il passe en revue les relations spatiales, les relations de temps, le nombre, la comparaison et la distinction, la substantialité, la causalité et le jugement d'existence. Le principal résultat est que les questions de beaucoup les plus nombreuses concernent la causalité, et surtout la causalité régressive; puis viennent les questions concernant la substantialité (espèce, nom, attributs), puis les autres catégories, le nombre en dernier lieu.

E. Wiersma, *Recherches sur les oscillations de l'attention* (1er article). — Le fait que les excitations faibles cessent d'être perçues après l'avoir été pendant un certain temps, fait que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'oscillation de l'attention, est-il d'origine périphérique ou d'origine centrale? W. cherche la solution de ce problème dans des expériences sur la perception d'excitations ou de différences d'excitation voisines du seuil ou du seuil différentiel. Par exemple, une excitation agit sur l'organe sensoriel pendant cinq minutes : au moment où l'on cesse de la percevoir, on presse un bouton qui déplace un pinceau traçant une courbe sur un cylindre enregistreur; quand la perception reparaît, on laisse le pinceau reprendre la position première. Les lignes ainsi obtenues permettent de mesurer les temps pendant lesquels l'excitation est devenue imperceptible, les temps d'imperceptibilité. Les expériences, faites sur la perception des différences d'intensité lumineuse, des seuils de pression et des seuils de force des sons, ont donné des résultats bien concordants. A mesure que les différences d'excitation, ou bien les excitations, deviennent plus considérables, la durée moyenne des temps d'imperceptibilité diminue régulièrement et les périodes oscillatoires se raccourcissent. En divisant les périodes de cinq minutes en trois parties égales, on voit que chez Heymans, qui

a pris part aux expériences avec W., les temps d'imperceptibilité vont en croissant d'un tiers à l'autre, tandis que chez W. ils sont moindres dans le deuxième tiers que dans le premier et dans le troisième : la fatigue exercerait donc une influence croissante et régulière sur Heymans, tandis que chez W. l'exercice aurait d'abord une influence prépondérante et la fatigue se ferait sentir ensuite. Les expériences de cinq minutes étaient séparées par des repos de huit minutes; la comparaison des expériences successives montre que l'influence de la fatigue va croissant chez Heymans (les temps d'imperceptibilité augmentent), tandis que chez W. les temps d'imperceptibilité diminuent, de sorte que l'influence de l'exercice se conserverait d'une expérience à l'autre. Ainsi il existe dans les oscillations de l'attention des différences individuelles bien marquées, et ces différences se retrouvent constantes dans les différents genres de perceptions : il en résulte que les causes de l'oscillation doivent être centrales plutôt que périphériques.

E. Storch, *Sur les corrélatifs mécaniques de l'espace et du temps.* — Étude sur la perception visuelle de l'espace avec description d'un cas de diplopie monoculaire sans cause physique. L'observation de ce cas montrerait que l'impression exercée sur un point de la rétine ne détermine pas immédiatement, comme l'a soutenu Hering, une sensation à la fois lumineuse et spatiale, mais que l'impression rétinienne ne produit qu'une sensation lumineuse et que la perception spatiale qui y est liée étroitement est la traduction psychique de l'état des muscles oculaires.

J. Pikler, *Une conséquence de la théorie du parallélisme psychophysique.* — P. donne son approbation à la conception du parallélisme que S. a exposée dans la *Z. f. Psych.* (t. XXIV). Il y ajoute simplement une remarque sur les phénomènes cérébraux qui correspondent à l'identité du moi. Il a expliqué cette idée avec plus de détails dans un ouvrage paru en 1901 (*Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens*).

G. Heymans, *Recherches sur l'inhibition psychique.* — Cet article de près de 80 pages donne la suite et la conclusion d'une étude dont l'auteur avait esquissé les idées au congrès de Londres en 1892, et dont il a publié un premier article dans la *Z. f. Ps.* en 1899 (t. XXI, p. 321-359). J'analyse ici les deux articles.

L'inhibition psychique consiste en ce qu'un état de conscience est affaibli, ou même chassé, par un autre état donné en même temps. L'observation quotidienne en fournit des exemples nombreux. L'action inhibitrice dépend de plusieurs conditions : l'intensité, le ton émotionnel et la qualité des sensations. On pourrait dire que toutes ces conditions se ramènent à une seule, à savoir à la façon dont l'attention se dirige. Mais, si l'on veut étudier le phénomène d'une façon expérimentale, on a tout avantage à laisser l'attention de côté pour envisager les facteurs qui la déterminent. Le problème que H. s'est pro-

posé de résoudre est celui-ci : suivant quelle loi l'action inhibitrice d'une sensation dépend-elle de l'intensité de l'excitation? Le seuil d'une excitation quelconque se trouve relevé si l'on fait agir en même temps une excitation inhibitrice : puisque ce relèvement dépend de la force inhibitrice de l'excitation, il doit fournir un moyen de la mesurer. — Au point de vue de l'organisation générale des expériences, H. élimine l'influence de l'émotion en employant des excitations modérées, et il maintient celle de l'attention constante en demandant au sujet de porter son attention exclusivement sur la sensation la plus faible, c'est-à-dire sur celle qui doit être chassée par la plus forte. Il appelle cette dernière l'excitation active, et l'autre l'excitation passive, ce qui en indique clairement la fonction. Dans les expériences, on détermine d'abord le seuil d'excitation simple, puis le seuil relevé par l'excitation inhibitrice : la différence est le relèvement du seuil dû à l'action de l'excitation inhibitrice.

Les expériences ont été faites de deux façons. Dans les unes (sur la perception des couleurs, des saveurs et de l'intensité des sons), les deux excitations agissaient ensemble sur la même région de l'organe sensoriel. Voici un exemple des résultats : l'excitation passive étant une lumière bleue et l'excitation active une lumière rouge, le seuil prend les valeurs moyennes de 1,2, 1,7, 2,1, 3,1, pour des excitations actives de 0, 90, 180, 270 : toutes ces unités désignent des degrés d'un disque circulaire. De nombreuses séries analogues montrent que le seuil se relève d'une façon régulière à mesure que l'excitation inhibitrice devient plus forte. La figuration graphique des résultats fait voir que la ligne qui exprime la relation du relèvement du seuil avec l'accroissement de l'excitation inhibitrice est presque exactement une ligne droite : par conséquent la force inhibitrice serait proportionnelle à l'intensité des excitations actives. Telle est la première loi établie. Cette relation peut s'exprimer dans une équation énonçant que le seuil relevé par la présence d'une excitation active est égal au seuil simple augmenté du produit de l'excitation active par une certaine quantité qui demeure constante pour une espèce déterminée d'excitations. Cette quantité constante est ce que H. appelle le *coefficient* d'inhibition Elle reste constante, pour une excitation active et une excitation passive déterminées, à travers les variations quantitatives de l'excitation active. Mais, pour une excitation passive qui demeure la même, elle suit les variations qualitatives de l'excitation active et elle en mesure la force d'inhibition : dans ces conditions, plus le coefficient d'inhibition est élevé, plus est grande la force d'inhibition des excitations actives. Si au contraire on envisage une excitation active qui demeure la même alors que l'excitation passive varie qualitativement, le coefficient d'inhibition donne une mesure de la résistance de l'excitation passive à l'inhibition, en ce sens que, plus le coefficient est élevé, moins la résistance à l'inhibition est grande. Pour expliquer ces définitions par un exemple, et pour faire connaître la base expérimentale

d'une loi remarquable qui relie ces quantités entre elles et avec les seuils simples d'excitation, je reproduis le tableau relatif aux lumières colorées (tableau III de H.).

EXCITATIONS ACTIVES	EXCITATIONS PASSIVES					
	rouge	jaune brun	vert	bleu	blanc	moyennes
Rouge	0,018	0,012		0,007	0,000	0,009
Jaune brun	0,013	0,010	0,011		0,003	0,009
Vert		0,021	0,008	0,011	0,002	0,011
Bleu	0,020		0,018	0.010	0,003	0,013
Blanc	0,032	0,037	0,035	0,039	0,008	0,030
Moyennes	0,021	0,020	0,018	0,017	0,003	
Seuils simples d'excitation	1,7	1,6	1,4	1,2	0,5	

Si l'on envisage les moyennes des coefficients d'inhibition contenus dans ce tableau, on voit que les coefficients moyens pour les excitations actives vont en augmentant à mesure que les seuils simples d'excitation diminuent; les coefficients pour les excitations passives suivent la diminution des seuils d'excitation. En examinant les chiffres de plus près, on voit même qu'il s'agit la d'une véritable proportionnalité, directe dans un cas, inverse dans l'autre. Et, comme les résistances des excitations passives sont inversement proportionnelles à leurs coefficients d'inhibition, on obtient une triple loi qui se résume dans la formule suivante : *Les forces d'inhibition sont proportionnelles aux résistances, et les unes et les autres sont inversement proportionnelles aux seuils simples.* Toutefois cette loi n'est assez nettement établie que par les moyennes, la marche des coefficients des différentes couleurs présente des irrégularités. — Les expériences sur les saveurs et sur les sons montrent d'une façon très nette la proportionnalité entre l'intensité de l'excitation active et le relèvement du seuil de l'excitation passive, mais la relation mathématique entre les forces inhibitrices, les résistances et les seuils simples ne s'y vérifie que partiellement. D'ailleurs les expériences sur les sons ne permettaient pas, d'après leur dispositif, d'obtenir plus.

Dans les autres expériences, les deux excitations simultanées sont de même nature, mais n'agissent pas sur la même région de l'organe sensoriel. Elles portent sur les pressions et sur les intensités lumineuses. Les expériences, faites, les unes par la méthode des cas vrais et faux, les autres par celle des petites variations, montrent aussi d'une façon concordante que le relèvement du seuil par une excitation inhibitrice est proportionnel à l'intensité de cette excitation. Il faut y relever encore que l'action inhibitrice est d'autant plus forte que l'excitation passive et l'excitation active agissent sur des régions plus rapprochées

de l'organe sensoriel, c'est-à-dire de la peau de la main dans un cas, de la rétine dans l'autre cas.

De l'ensemble de ces expériences, H. tire d'importantes conséquences théoriques. D'abord, si l'on remarque que, dans les déterminations ordinaires de seuils d'excitation, il est pratiquement impossible d'éliminer toutes les excitations qui agissent sur l'esprit en outre de l'excitation étudiée, la loi qui exprime que le relèvement du seuil par une excitation inhibitrice est proportionnelle à cette excitation donne lieu de croire que l'existence même du seuil est due à des actions inhibitrices non éliminables ou non éliminées. La valeur du seuil donnerait la valeur de ces actions. — D'autre part, sur la question de savoir si l'intensité des sensations est proportionnelle à l'intensité des excitations ou à leur logarithme, question qui a été si souvent débattue entre psychophysiciens, H. montre facilement que ses expériences sont beaucoup plus favorables à l'hypothèse de la proportionnalité avec les excitations; en réalité, la loi générale de l'inhibition n'est pour ainsi dire pas conciliable avec la loi logarithmique. — En outre, le seuil différentiel apparait à H. comme un fait d'inhibition au même titre que le seuil d'excitation, et la constance du seuil différentiel relatif (la loi de Weber) est à ses yeux un cas particulier de la loi générale d'inhibition. En effet, lorsque l'on compare deux excitations, si la différence qui existe entre elles est faible, la sensation de différence (*Unterschiedsempfindung*) doit être inhibée, c'est-à-dire rendue imperceptible par les deux sensations comparées. D'autre part, en vertu de la proportionnalité de la force inhibitrice avec l'intensité de l'excitation inhibitrice, la différence rendue imperceptible doit être proportionnelle aux excitations inhibitrices, c'est-à-dire que l'inhibition doit produire le fait que l'on désigne sous le nom de loi de Weber. La constance du seuil différentiel se déduirait donc de la loi d'inhibition. Quant aux écarts de la loi, ils s'expliqueraient aussi par des faits d'inhibition. Les états de conscience non éliminés d'où provient le seuil d'excitation subsistent quand on détermine le seuil différentiel et exercent par conséquent leur action inhibitrice sur la perception de la différence; ils ont par suite pour effet de relever le seuil différentiel, et cet effet, négligeable quand on compare des excitations fortes, est d'autant plus sensible que les excitations comparées sont plus faibles : ainsi s'expliquerait la limite inférieure de la loi de Weber. [Pour le dire en passant, je crois que cette action serait toujours trop faible pour expliquer à elle seule la limite inférieure de la loi.] La limite supérieure s'expliquerait par l'émotion pénible qui accompagne les sensations provenant d'excitations très fortes. — Une dernière conséquence intéressante des recherches de H. est qu'elles lui fournissent le moyen d'expliquer le fait bizarre constaté dans les expériences de Merkel, Augell et Ament sur les différences surperceptibles : lorsque l'on cherche à déterminer une excitation moyenne entre deux excitations notablement différentes l'une de l'autre, on trouve en général une valeur un peu inférieure à la moyenne

arithmétique. Ce fait tiendrait pour H. à une action inhibitrice des sensations comparées ayant pour effet d'affaiblir la sensation différentielle.

Ainsi c'est une théorie nouvelle et fort originale des problèmes psychophysiques que l'on trouve dans ce travail de H. Je crois que l'auteur aurait eu tout avantage à bannir de ses considérations l'idée parasite, quoique traditionnelle, de l'intensité des sensations. Il a soin de déclarer que des concepts comme ceux de « sensation de différence, intensité de la sensation de différence » ne doivent pas conserver leur place dans la science sans être décomposés et modifiés : bref, il n'y a là que des façons de parler. Il aurait pu de même sacrifier l'intensité des sensations, car cette idée confuse n'est à aucun moment indispensable, ni même utile, pour exprimer les faits qu'il a mis en lumière : au lieu de dire que la force inhibitrice des sensations est proportionnelle à leur intensité, et celle-ci à l'intensité des excitations, il suffit de dire que la force inhibitrice est proportionnelle aux excitations, et c'est même la seule formule qui soit directement conforme aux expériences. — Malgré cette réserve, qui ne porte que sur un point accessoire, ce travail est d'un grand intérêt à un double point de vue. D'abord H. cherche, et non sans succès, l'explication des lois psychophysiques déjà connues (loi du seuil, loi de Weber) dans des faits que l'observation avait déjà relevés, mais dont on n'avait pas vu la portée. En outre, et surtout, il soumet à la mesure un caractère nouveau des perceptions, il en détermine la dépendance générale à l'égard des excitations par des expériences qui auront sans doute besoin d'être reprises et variées, mais dont le sens est déjà très net, et il en détermine aussi, au moins par une hypothèse vraisemblable, la relation avec le seuil d'excitation : bref, il oriente la recherche psychophysique dans une direction nouvelle et il fait un premier pas dans cette direction. Il donne ainsi une nouvelle preuve de la fécondité de l'expérimentation psychophysique. J'ajoute que la mesure de la force inhibitrice n'est nullement en opposition avec la mesure de la clarté, à laquelle j'ai montré que les méthodes psychophysiques peuvent être facilement appliquées : c'est une adaptation des méthodes psychophysiques à un objet différent.

F. Kiesow et R. Hahn, *Observations de la sensibilité de l'arrière-bouche aux excitations du toucher, de la douleur, de la température et du goût.* — Ces observations, faites avec beaucoup de soin, dégagent un bon nombre de petits faits qu'il n'est pas possible de résumer brièvement. Il faut en retenir toutefois que, contrairement à l'opinion que Kiesow et d'autres avaient autrefois admise, la luette, les amygdales et les piliers postérieurs du palais sont, chez les adultes, entièrement insensibles aux saveurs; on rencontre exceptionnellement des traces de sensibilité sur les piliers antérieurs. Foucault.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'IMITATION DANS LES BEAUX-ARTS

Il est tout à fait banal de distinguer parmi les arts les arts d'imitation, comme on les appelle, et ces arts où l'imitation ne joue aucun rôle.

A la première catégorie appartiennent la peinture, la sculpture, l'art dramatique; à la deuxième, l'architecture et la musique. L'architecte peut sans doute, dans ses constructions, employer des éléments qui ressemblent, de près ou de loin, à des objets naturels : les anciens voulaient que la colonne dorique, avec son chapiteau, évoquât l'image de la stature et des formes viriles, que la colonne et le chapiteau ionique au contraire fissent penser aux formes de la femme; mais ce n'est que d'une manière accidentelle que l'architecture fera des emprunts à la réalité, ou plutôt y cherchera des idées. La musique, de même, ne reproduira ou n'imitera que d'une manière accidentelle le chant des oiseaux, le murmure des eaux courantes, les bruits de la tempête; les combinaisons de sons qu'elle crée d'ordinaire ne rappelleront pas des choses entendues par nous, et il serait incorrect de parler d'imitation à propos de l'analogie ou de la similitude que les rythmes de la musique présentent avec ceux plus ou moins rapides de certaines actions comme la marche, et de certains phénomènes physiologiques comme les battements du cœur; il serait incorrect encore de parler d'imitation à propos de la mélodie qui, par ses courbes montantes ou descendantes, arrive à traduire certains sentiments primitifs, certains mouvements de l'âme, plutôt. Au contraire la peinture, la sculpture [1], le drame, pour ne citer que ces trois arts, se proposent comme fin de faire naître en nous le plaisir esthétique non point peut-être exclusivement par l'imitation des objets réels, du moins en ne nous présentant rien qui ne soit imité d'objets réels. Ce sont des objets réels, c'est l'aspect extérieur des choses, que la peinture essaie de rendre avec des couleurs appliquées sur une surface plane. Ce sont des objets réels encore, c'est leur relief que la sculpture entreprend de rendre en modelant la pierre, en travaillant le bois ou le métal. Et l'art drama-

1. Je mets de côté la peinture et la sculpture ornementales.

tique semblablement imite le réel, puisqu'il met sous nos yeux des hommes qui parlent et qui agissent.

Je me propose de définir l'imitation artistique, d'étudier le rôle que l'imitation joue dans ceux des arts qui imitent la nature.

I

Demandons-nous d'abord jusqu'à quel point l'imitation artistique peut être fidèle. Supposons qu'un artiste s'applique à rendre une figure, une scène, un paysage qu'il a sous les yeux : pourra-t-il, dans son œuvre, atteindre à la parfaite objectivité?

Évidemment, il ne le pourra pas. Le réel est infiniment riche de particularités; la compréhension d'un objet concret quel qu'il soit, cette compréhension, même si l'on s'en tient à l'aspect extérieur de l'objet, à ce que l'artiste veut rendre, est inépuisable; l'artiste devra, ne disposant que d'un temps fini, n'ayant en mains que des instruments grossiers, opérer une simplification de son modèle : ni le tableau, ni la statue ne se laissent regarder avec un microscope.

En outre, chaque art a dans sa technique propre des empêchements spéciaux qui s'opposent à ce qu'il donne des choses une représentation parfaite. La sculpture ne saurait montrer, à moins qu'elle ne s'adjoigne un autre art, et ne recoure par exemple à la polychromie, que le relief des modèles qu'elle imite. La peinture cherche à donner l'illusion du relief, elle ne saurait y parvenir complètement[1]; elle prétend éclairer les objets comme ils sont éclairés dans la nature, et ne saurait non plus y arriver[2]. Il n'y a pas lieu de refaire des démonstrations aujourd'hui reconnues concluantes, et il paraîtra inutile d'en ajouter d'autres dans un essai aussi rapide que celui-ci.

A la vérité, il est dans les objets que certains arts se proposent d'imiter des éléments qui sont susceptibles d'être reproduits avec une exactitude *à peu près* rigoureuse. La silhouette d'un homme peut être tracée d'une façon presque parfaite, avec cette réserve toutefois que le crayon ou le pinceau ne peuvent pas reproduire la ligne infiniment sinueuse qui enveloppe le personnage. Mais quel pinceau rendra l'aspect à la fois coloré et lumineux de ce personnage? On pourra exiger l'exactitude du dessin — encore que peut-être une déformation opérée par le dessin, déformation analogue à celle dont la caricature tire ses effets comiques, doive parfois avoir

1. Voir Dimier, *Prolégomènes à l'esthétique*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, pp. 437 et suiv.
2. Voir Lechalas, *Études esthétiques*, Paris, F. Alcan, 1902, pp. 49 et suiv.

cet effet de mieux marquer le caractère du modèle et de faire, en un certain sens, la ressemblance plus grande ; — mais exiger l'exactitude rigoureuse dans la couleur ou la lumière, c'est exiger de l'artiste qu'il atteigne ce qui est hors de sa portée.

Aux deux raisons que je viens d'indiquer, et qui empêchent l'imitation artistique d'être jamais parfaitement objective, une troisième vient s'ajouter. Cette troisième raison, c'est que nous ne percevons pas toutes les qualités des choses avec netteté, et que les perceptions qu'ont des mêmes choses des individus différents ne coïncident pas nécessairement entre elles. Admettons que notre vision perçoive l'infini détail des objets ; admettons qu'entre la sensation des uns et des autres il y ait non pas identité — c'est peut-être une idée dépourvue de sens que celle de l'identité de phénomènes subjectifs comme sont les sensations — mais équivalence, en sorte que les mêmes rapports existent entre les multiples impressions que l'un reçoit d'une chose et celles qu'un autre en reçoit de son côté : il reste que nos individus ne sont pas constitués de même, que l'un, peut-être, sera frappé de ce que l'autre ne remarquera pas.

Cette vérité est très éloignée de la façon de penser du vulgaire. Les gens qui n'ont pas reçu ou qui ne se sont pas donné une éducation artistique, ceux qui n'ont pas naturellement le don de voir en artistes, ceux-là sont convaincus que les images des choses sont quelque chose d'objectivement déterminé, qu'il y a une manière normale — ils disent même : une manière correcte — de voir les choses.

Ce qui est certain, c'est que les gens dépourvus d'éducation ou de sens artistique perçoivent les objets à peu près de la même façon. Les artistes — je veux dire ceux qui savent, soit par un don de la nature, soit par l'effet d'une culture spéciale, goûter le beau — les artistes voient les choses qui les entourent chacun à sa façon : pourraient-ils éprouver des émotions esthétiques s'ils ne recevaient pas des objets une impression directe et personnelle, s'ils ne les voyaient pas par eux-mêmes ? Les gens du vulgaire, ceux que le beau n'émeut pas, sont empêchés de sentir la beauté, tout d'abord, par ce fait précisément qu'ils n'ont pas des choses une vision personnelle. Ils ont une vision neutre, ils remarquent dans les objets qui s'offrent à eux ce que leurs pareils ont remarqué avant eux, ce qu'on leur a appris à remarquer : car le milieu où nous vivons influe sur notre représentation sensible des choses, comme sur nos idées et nos croyances [1].

1. Encore au point de vue des idées l'influence du milieu est-elle d'un certain côté salutaire : le commerce de nos semblables, s'il a quelques inconvénients

Mais la vision commune du vulgaire n'est pas nécessairement plus vraie que la vision originale, singulière, de l'artiste. Bien au contraire, cette vision commune est déformée dans un certain sens. La généralité des hommes — cette généralité dont la manière de percevoir s'imposera, plus ou moins, à tout le monde — voit les choses à travers ces préoccupations utilitaires qui dominent presque toute notre vie. Nous percevons dans les objets les qualités qui nous renseignent sur l'usage de ces objets, sur les services qu'ils peuvent nous rendre ou le mal qu'ils peuvent nous faire, nous percevons encore les qualités que, d'ordinaire, il est bon de remarquer; les autres qualités, après en avoir été frappés quand nous étions petits et qu'elles nous étaient nouvelles, nous nous déshabituons de les voir : elles ne sont plus dans notre perception qu'en puissance, ou sous une forme subconsciente.

De plus, nous ne savons pas recevoir des tableaux qui se présentent à nos yeux, des objets, une impression d'ensemble : nos regards se portent successivement sur chacune des parties de ces tableaux, de ces objets; nous les fractionnons en une infinité de menus morceaux à chacun desquels nous attribuons une valeur propre et indépendante : cela tient à ce qu'il nous est souvent fort utile de voir des objets minimes, de décomposer par un examen minutieux les choses qui nous entourent. Tout le monde a remarqué combien le vulgaire s'extasie devant les peintures finies jusque dans le plus petit détail : ce que le *cicerone* fait admirer aux visiteurs de Saint-Bavon de Gand, c'est la verrue que porte sur le nez un des personnages de l'*Agneau mystique*, c'est la barbe de huit jours d'un autre personnage. Et les gens que ces détails laissent béants, qui ne voient rien d'autre de beau dans le chef-d'œuvre des frères van Eyck, ces mêmes gens pousseront des cris d'épouvante devant ces tableaux des impressionnistes[1] qui, parce qu'on y a simplifié les objets à l'extrême, parce qu'on y a employé le procédé de la décomposition des couleurs ou quelque procédé analogue, ne se laissent pas regarder à la loupe, mais demandent à être vus d'une certaine distance : ce que faisant, nos gens montrent bien qu'ils n'ont pas seulement pour

sous ce rapport, meuble du moins notre esprit de toutes sortes de concepts que, livrés à nous-mêmes, nous serions incapables de former. Il est permis de douter qu'il en soit ainsi pour nos représentations sensibles : nos semblables nous apprennent peut-être à voir des particularités que nous n'eussions pas perçues tout seuls; mais ils nous déshabituent surtout de recevoir une impression directe des choses; il y a comme un frottement perpétuel des perceptions des différents individus, qui établit sans doute l'accord de ces perceptions, mais qui l'établit en leur ôtant toute vivacité et toute fraîcheur.

1. Le mot peut être pris dans deux acceptions différentes, qui ne sont pas d'ailleurs sans avoir des rapports entre elles. On verra la seconde plus loin.

la minutie dans l'art cette admiration qu'inspirent les tours de force, mais que dans la représentation minutieuse des objets ils trouvent et ils goûtent une vérité plus grande.

Il y a autre chose encore. Une tendance naturelle de notre esprit nous pousse à assigner à chacune des espèces d'objets que nous distinguons des qualités fixes, dont ils seront toujours accompagnés, et par où ces espèces se définissent : chaque espèce d'objets aura sa couleur, comme elle aura sa consistance, son odeur, ses propriétés alimentaires. Cette tendance manifeste l'essence même et la fonction de la pensée, qui est de toujours généraliser, de chercher le permanent dans l'instabilité des phénomènes; et elle répond en même temps à une nécessité de première importance, au besoin que nous avons de classer les objets afin de nous comporter à leur égard au mieux de nos intérêts. Mais s'il en est, parmi les propriétés des objets, par rapport auxquelles cette façon de procéder, en même temps que naturelle et nécessaire, est légitime aussi, il en est en revanche desquelles on ne peut parler de même : et ce sont celles-là justement, très souvent du moins, que l'artiste cherche à rendre. La consistance, la densité d'un corps demeurent invariables dans les conditions normales; un corps conservera la même densité à quelque distance que vous vous mettiez de lui; mais une cerise vue à dix mètres n'est plus de la même couleur que lorsqu'on la tient à la main; les châtaigniers, dont le feuillage est plus clair que celui des chênes si les uns et les autres sont vus de la même distance, n'entretiendront plus avec les chênes les mêmes rapports de ton si vous êtes plus près des premiers que des seconds; et néanmoins le vulgaire, ayant assigné aux cerises une certaine couleur — celles qu'elles ont dans un appartement quand on les a devant soi sur la table, dans son assiette, car les cerises sont faites pour être mangées, — leur gardera la même couleur quelle que soit la distance, quelle que soit la lumière [1].

On aperçoit aisément les conséquences de ce qui vient d'être dit touchant la prétendue objectivité de la perception, et de l'imitation artistique.

Une première conséquence, c'est que la ressemblance d'une œuvre

1. C'est une question controversée de savoir si l'artiste doit faire des concessions à la tendance que je signale ici, ou bien s'il doit, comme ceux que l'on nomme impressionnistes, en employant le mot dans un sens différent de celui où je l'ai pris tout à l'heure, chercher, dans les études qu'il fait de la nature, à s'affranchir complètement de cette tendance. M. Lechalas (*Études esthétiques*, pp. 60-61) indique des raisons fort plausibles de ne pas adhérer sans réserves à l'impressionnisme. Mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans cette discussion.

d'art à son modèle ne saurait être *totale*. L'artiste est empêché par la nature même des procédés auxquels l'art recourt, il est empêché par la technique particulière de son art, il est empêché encore par les lacunes de sa vision de reproduire tout ce qu'il voit, tout ce qu'on peut voir dans le modèle qu'il s'applique à copier[1].

Par suite, il y aura bien des manières d'attraper la ressemblance d'un modèle; on pourra d'un même modèle faire plusieurs portraits qui tous seront ressemblants. Ce peintre mettra en valeur les lignes, parce que les lignes sont ce qui le frappent le plus dans les objets, cet autre s'attachera à marquer le relief et les profondeurs des volumes, tel montrera les lumières et les ombres, tel autre les couleurs. Et parmi les coloristes — comme parmi les dessinateurs ou les peintres des lumières — quelle diversité on peut concevoir! Refuse-t-on de comparer le François Ier de Titien à celui de Jeanet Clouet parce que Titien n'a point peint François Ier d'après nature? Il n'en est pas moins clair que Titien, travaillant à ce portrait d'après nature, n'eût pas donné à François Ier la même carnation que Clouet. Mettez à côté les uns des autres les grands coloristes, Velasquez, Watteau, Delacroix : chacun d'eux n'a-t-il pas son coloris particulier, tout de suite reconnaissable? et il en sera de même si vous regardez les œuvres de peintres compatriotes, contemporains, formés à l'école des mêmes maîtres : tels Giorgione et Titien. On imagine que tous les brocarts d'or étaient fabriqués de la même manière en Flandre au XVe siècle; voyez les brocarts d'or de Jean van Eyck, de van der Weyden, de Memling : encore que peints tous avec les mêmes procédés, selon une même tradition, encore que tous très vrais et merveilleusement beaux, ils manifestent néanmoins la personnalité des grands artistes qui les ont peints.

Du moins, pourra-t-on dire, lorsque plusieurs peintres font des représentations point identiques des mêmes modèles, qu'une représentation est plus ressemblante qu'une autre; peut-on mesurer, en quelque sorte, le degré de la ressemblance? On ne peut pas le faire, puisque chacun a sa façon de voir les choses, puisque les particularités qui auront le plus frappé un artiste dans son modèle et qu'il se sera efforcé de rendre, auxquelles il aura donné le plus de relief, ne seront pas nécessairement celles que le critique aura jugées les plus essentielles. Et sans doute on arrive à s'accoutumer à la vision d'un artiste; lorsqu'on a un peu de souplesse, qu'on est capable de modifier sa vision personnelle, on arrive au bout d'un temps plus ou

1. Sans compter les raisons proprement esthétiques, dont j'aurai à parler tout à l'heure, qui lui feront ne conserver de la réalité qu'il prend pour modèle, délibérément, qu'un certain nombre de traits.

moins long — la culture artistique que l'on possède fait ici beaucoup — à trouver de la ressemblance dans le portrait qui tout d'abord vous avait produit un effet tout autre; il se fait un travail d'accommodation qu'il est aisé d'observer chez soi-même quand on en est capable. Mais ceci n'empêche pas que la ressemblance ne se laisse pas mesurer; bien plus, c'est une preuve décisive qu'elle ne se mesure pas. Il pourra y avoir, dans ces matières, des jugements reçus jusqu'à un certain point par la généralité des artistes, des gens cultivés; à ceux qui ne s'y associent point, il ne saurait être question de les imposer.

II

Maintenant que nous sommes fixés sur l'objectivité qu'on peut trouver dans l'imitation artistique, demandons-nous de quoi un tableau, une statue, un drame sont l'imitation. Cette question est de la plus haute importance; et c'est en grande partie pour ne pas l'avoir posée et résolue avec netteté que la théorie de l'imitation artistique est demeurée jusqu'à ce jour si incertaine.

Une peinture — je veux raisonner sur cet exemple — tantôt reproduit un modèle particulier, tantôt offre à nos yeux un tableau composé par l'artiste. Le peintre quelquefois cherche à rendre avec toute la fidélité possible un paysage, une figure humaine qu'il a sous les yeux; d'autres fois il se sert d'un modèle qu'il interprète, ou bien encore il combine — tel Zeuxis à Crotone — des formes prises à des modèles différents; enfin il peut travailler « de chic », et nous donner une œuvre sortie tout entière de son imagination. Mais comment l'œuvre du peintre doit-elle être jugée? Pour apprécier la valeur esthétique de cette œuvre, doit-on, quand elle reproduit un modèle particulier, la juger sur la ressemblance qu'elle présente avec ce modèle; doit-on tenir compte de cette ressemblance, ou bien doit-on oublier le modèle particulier, et juger l'œuvre comme si le modèle qu'elle a copié était complètement inconnu de nous?

A cette question je réponds : le jugement esthétique, si on veut le dégager de tout élément étranger, porte sur l'œuvre d'art non point en tant qu'elle nous montre un modèle particulier — un modèle connu de nous, — mais en tant qu'elle nous montre un type, que nous devons supposer créé par l'artiste quand même il n'aurait été que choisi et copié par lui. *L'imitation artistique est l'imitation non pas d'objets particuliers, mais de types généraux.*

Sans doute, l'impression que j'aurai d'un portrait ne sera pas la

même si je connais le personnage représenté, que si je ne le connais pas. Le portrait dont je connais le modèle fera sur moi une impression singulière. premièrement parce que la vue de ce portrait, éveillant en moi des souvenirs, suscitera par là des émotions qu'un autre n'éprouvera pas, et ensuite parce que j'admirerai la ressemblance obtenue par le peintre, alors qu'un autre, ne pouvant pas juger de cette ressemblance, n'aura pas lieu de l'admirer. Mais ces sentiments divers, s'ils se mêlent au sentiment proprement esthétique et s'ils le modifient, doivent cependant être distingués du sentiment esthétique et séparés de lui.

Pour ce qui est de l'admiration que nous donne la ressemblance de la copie à l'original, il ne paraît pas que des contestations sérieuses puissent être élevées. L'habileté d'un artiste, en elle-même, est-elle quelque chose qui puisse accroître la beauté des œuvres de cet artiste? admirons-nous une œuvre d'art comme nous admirons le tour de force exécuté par un jongleur ou un équilibriste? un poète peut choisir, pour développer sa pensée, les rythmes les plus difficiles; s'il tient sa gageure, nous serons dans l'étonnement, nous ne trouverons pas sa poésie belle pour cela, à moins que les rythmes adoptés par le poète, outre leur difficulté, n'aient en eux quelque autre vertu, qu'ils ne s'accordent avec la pensée et ne donnent à celle-ci plus d'éclat et de relief. Et certes, comme ce n'est pas une chose aisée que de faire un chef-d'œuvre, l'artiste qui nous aura procuré la sensation du beau aura en même temps, de bien des façons, mérité notre admiration. Mais cette admiration n'est point identique à cette sensation du beau à laquelle elle se mêle; la preuve en est que tout ce qui est admirable dans l'art n'est point beau[1].

Il y a, maintenant, qu'un portrait parle plus à celui qui a connu le personnage représenté. Et peut-être trouvera-t-on qu'il est quelque peu arbitraire d'exiger de ce dernier, pour que son appréciation soit tout esthétique, qu'il fasse abstraction de ses souvenirs, qu'il se mette dans la situation de quelqu'un qui ignorerait le modèle. Je dirai tout à l'heure — et l'on peut concevoir la chose tout de suite — qu'un tableau, pour être goûté de nous, doit se faire comprendre, qu'il doit ne rien nous présenter qui n'appartienne à un genre connu de nous. L'effet que le tableau nous produira dépendra de la connaissance plus ou moins complète que nous aurons des objets qu'il nous montre, tout de même que nous goûterons plus ou moins une description littéraire selon que nous aurons une connaissance plus

1. On peut dire inversement — il est vrai que cette deuxième proposition se vérifiera rarement — que tout ce qui est beau n'est pas admirable. Les belles œuvres n'ont pas toutes été difficiles à imaginer ou à faire.

ou moins parfaite des objets dont il y est parlé. Ainsi donc il pourra y avoir, théoriquement, autant d'impressions particulières sur un tableau — j'entends sur un tableau où est représenté un type, et non un être réel — qu'il y aura d'individus, et cela pour cette raison, entre autres, qu'il peut y avoir autant de façons que d'individus de connaître le sujet traité par le tableau, le type qui y est peint. Pourquoi ne permettrait-on pas à celui qui a une connaissance particulière de l'être réel et particulier copié par un peintre de porter un jugement esthétique particulier sur l'œuvre de ce peintre?

Mais regardons-y de plus près : peut-être ainsi ma prétention cessera-t-elle de paraître arbitraire. Lorsqu'un peintre expose une figure que son imagination a créée, tout le monde — pour être tout à fait exact, je dirai : tous les hommes de la race de notre peintre — sera dans les mêmes conditions pour comprendre cette figure, et pour la goûter aussi, pour autant que la sensation esthétique produite par un tableau dépend de l'intelligence qu'on a de ce tableau. Notre peintre expose-t-il un portrait? ceux qui ne connaîtront pas le modèle jugeront le portrait tout comme si c'était une pure création de l'imagination; ceux qui connaîtront l'histoire du modèle, ou qui l'auront vu, pourront soit sentir et juger le tableau comme leur permet de le faire leur connaissance particulière du modèle, soit encore, moyennant un petit effort d'abstraction qui ne coûte pas beaucoup au connaisseur, à l'amateur d'art [1], sentir et juger le tableau exactement à la façon des autres hommes. Dans ces conditions, ne serait-il pas convenable de donner des dénominations différentes aux deux impressions que nos gens pourront ressentir, aux deux jugements qu'ils pourront porter? n'y a-t-il pas lieu d'appeler spécialement impression, jugement esthétique l'impression, le jugement qui leur seront communs avec le reste des hommes?

Ainsi donc le modèle auquel on rapporte l'ouvrage d'un artiste, dans la plupart des cas, celui auquel on doit le rapporter, si on veut prononcer sur cet ouvrage un jugement purement esthétique, ce n'est jamais un modèle particulier.

De ceci résulte immédiatement la nécessité, lorsqu'on veut s'occuper de l'imitation artistique, de faire une distinction.

Parfois l'artiste nous présente des objets simples, et tels que dans l'espèce à laquelle ils appartiennent tous les individus sont identiques ou à peu près. Téniers peint des pots en terre vernissée,

1. Celui qui veut éprouver des émotions esthétiques, goûter la beauté des choses de la nature ou des œuvres de l'art, doit à tout instant faire des efforts de ce genre. Il doit apprendre à voir ce qui l'entoure d'un regard *désintéressé*.

Terburg met des perles aux oreilles de ses femmes : tous les pots en terre vernissée, toutes les perles se ressemblent, sinon par la forme, au moins par l'aspect de la matière, par la couleur, par la façon dont ils reçoivent et reflètent la lumière. D'autres fois l'artiste nous présente des objets complexes; il nous montrera un personnage, il nous fera assister à une bataille. Et cette figure ou cette scène, en raison même de leur complexité, sont telles qu'une figure ou une scène identique ne se rencontrera pas, à moins d'une coïncidence merveilleuse, dans la nature ou dans l'art.

C'est à propos des objets simples que l'on peut parler vraiment d'imitation; c'est ici que l'on parle, encore, du *rendu*. La perfection du rendu est le principal mérite de certaines peintures, à savoir les natures mortes. Et il n'est pas de peintre qui ne puisse briller par la perfection du rendu. Car alors même que l'objet présenté par le peintre est un objet complexe, et tel que le pareil de cet objet ne puisse pas être trouvé dans la nature, il restera que cet objet complexe peut se décomposer en des parties qui seront simples : peignez un personnage et revêtez-le d'un costume de votre invention; le costume sera d'une étoffe connue de nous, de laine ou de soie d'une certaine couleur, le visage sera d'une carnation blonde ou brune; les soies et les lainages et les carnations se répartissent en variétés à l'intérieur desquelles tous les exemplaires sont, pour ainsi dire, identiques.

Parlera-t-on encore d'imitation à propos des objets complexes que l'artiste introduit dans ses œuvres, en tant que complexes? Oui, sans doute, mais dans un autre sens que tout à l'heure; et peut-être ici emploiera-t-on plus volontiers des expressions autres. J'ai vu, je crois du moins avoir vu des pots vernissés identiques à ceux de Téniers, des lainages rouges, des soies vertes et jaunes identiques à celles dont Rubens habille ses rois mages et ses Madeleine; je ne saurais dire de la même façon que j'ai vu l'Homme au gant de Titien ou la Bethsabée de Rembrandt, encore moins que j'ai assisté à la scène du Bon Samaritain faisant entrer le blessé dans sa maison, que j'ai connu Alceste ou Tartuffe. Ici, s'il y a imitation, il y a en même temps composition, création véritable; et la part de la composition, de la création sera d'autant plus grande que l'objet présenté par l'artiste sera plus complexe. On n'admirera pas la perfection du rendu dans les personnages d'un drame que l'on lit; car l'auteur dramatique ne nous fait pas connaître le physique dans ces personnages; s'il cherche à le faire connaître, c'est seulement par des indications très générales qui nous diront à quelle espèce appartiennent ses cheveux, ses yeux, de quelle espèce est sa carnation, sans

donner de ces cheveux, de ces yeux, de cette carnation une représentation concrète, sans qu'il y ait lieu, par suite, d'admirer en elle leur ressemblance avec le type auquel on les rapporte; et pour ce qui est du caractère, auquel l'auteur dramatique s'attache, il se révèle, dans les situations où les personnages sont engagés, par des actions, par des attitudes morales qui sont à coup sûr des complexes[1]. Si chez un peintre on regarde l'ensemble d'une figure, d'une scène, on les jugera de même. On ne parlera plus ici de la perfection du rendu, mais de la *vérité* de l'imitation.

Qu'est-ce donc que la vérité dans la reproduction — il faudrait dire plutôt dans la composition — des objets complexes? C'est tout d'abord l'absence de contradiction entre les parties. On me montre un paysage exotique; si ce paysage veut être une vue d'un certain site, peu importera que dans ce site le peintre ait introduit des monuments, des végétations qui ne s'y trouvent pas en réalité; mais nous ne devons pas admettre que la nature de la végétation ne s'accorde pas avec ce que nous révèle du climat, du lieu, la lumière, par exemple, dont le site est baigné : du moins une telle contradiction empêcherait-elle notre paysage d'être vrai. De même un personnage de drame doit avoir un caractère, des sentiments qui ne soient pas en contradiction avec son âge, son sexe, sa condition : s'il n'était pas naturel qu'une jeune fille eût cette intrépidité, cet attachement au devoir qui fait tout oublier, que l'on remarque chez l'Antigone de Sophocle bravant la mort, chez l'Électre, du même, excitant Oreste au meurtre de leur mère commune, ces personnages d'Antigone et d'Électre ne seraient pas admissibles; si au contraire la jeunesse, la faiblesse du sexe permettent, expliquent ce raidissement de l'âme, cette exaltation froide, là héroïque, ici dure et féroce, alors il y aura lieu d'approuver, et sans doute d'applaudir le tragique.

On conçoit d'ailleurs que la représentation par l'art des objets complexes pourra être plus ou moins vraie. Les règles de la logique formelle ne s'appliquent pas exactement aux êtres, aux objets complexes que nous trouvons dans la nature. Il n'est pas de bizarrerie qui ne se puisse rencontrer dans la réalité; « le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable ». La vérité, dans l'art, comporte un certain degré de généralité; elle se proportionnera à cette généralité de l'objet, du type représenté; elle se proportionnera en même

1. Il y a dans la littérature dramatique des personnages point complexes, tout simples au contraire et comme schématiques. Je n'ai pas besoin de dire que ceux-là ne sont pas vivants, et que, n'étant pas vivants, ils ne sauraient être vrais.

temps, et surtout peut-être, à la valeur significative de ce type, à la coordination des éléments dont il est fait : l'objet le plus vrai n'est pas tant celui qui est le plus commun que celui qui est le plus caractérisé et le plus expressif; l'artiste doit se tenir également éloigné, dans la reproduction des objets complexes, de ces modèles — les eût-il vus dans la réalité — qui choquent par leur incohérence et leur absurdité, et de ceux-là en qui tout est effacé, moyen et inconsistant.

Faut-il ajouter, après avoir distingué l'imitation des objets simples et celle des objets complexes, que cette distinction n'a rien d'absolu? C'est là une chose qui va de soi : du moment que l'imitation artistique ne porte pas sur des modèles particuliers, qu'elle crée toujours des types se rapportant à des espèces, il est clair que jamais l'objet présenté par l'artiste ne sera identiquement pareil aux exemplaires réels du genre auquel il appartient. La distinction qui a été établie n'en conserve pas moins sa raison d'être; elle a une importance capitale, qui apparaîtra suffisamment dans l'étude où, après ces préliminaires, nous allons entrer maintenant.

III

« Rien n'est beau que le vrai », a dit Boileau. Comment cela se fait-il? et même la chose est-elle si sûre?

Elle ne fait point de doute pour le vulgaire, et celui-ci la tient pour évidente par elle-même, il n'estime pas qu'elle ait besoin d'être démontrée. Bien plus, sans se rendre compte de ce que c'est au juste que l'imitation artistique, le vulgaire souvent incline à croire que la perfection de l'imitation constitue toute la beauté des œuvres d'art.

Ces illusions du vulgaire s'expliquent aisément. Il voit l'artiste — le peintre par exemple — travailler d'après des modèles, et il est porté à croire que toute la préoccupation de ce peintre est de rendre le modèle tel qu'il est. Les peintres d'ailleurs peignent souvent sur commande : on leur fait faire des portraits, des paysages, afin de conserver la figure d'une personne à laquelle on est attaché, de garder sous les yeux une vue d'un lieu que l'on aime; leur tâche n'est-elle pas de copier le modèle qu'on leur donne? Et puis la ressemblance d'un tableau est une qualité qu'on s'imagine pouvoir apprécier d'une manière objective; car on croit que le peintre doit et peut *reproduire* exactement son modèle, que son tableau peut *rendre*, tel qu'il est et sans y rien changer, un certain aspect du moins de ce modèle : leur tendance à chercher l'objectif, ce sur

quoi ils peuvent se mettre d'accord, poussera les hommes à juger les peintures d'après la ressemblance qui est en elles, et sur laquelle il semble que tout le monde doive s'accorder; outre que la ressemblance paraît pouvoir être appréciée même par ceux qui n'ont pas un goût particulièrement fin ni particulièrement cultivé.

Ce que le vulgaire affirme ou croit sans preuve et sans examen doit être discuté. Et dans cette discussion, il ne convient pas de faire intervenir ces considérations métaphysiques qui ont tenu trop de place jusqu'ici dans l'esthétique, auxquelles les philosophes du moins recourent trop volontiers. Il y a lieu de tenir pour parfaitement vain et creux tout ce que l'on dit *a priori* des rapports du beau et du vrai. Seule l'observation des conditions dans lesquelles le sentiment du beau prend naissance peut donner une réponse aux questions que nous avons posées.

Mais que signifie au juste la proposition fameuse « rien n'est beau que le vrai »? Signifie-t-elle que tous les arts se proposent comme fin, ou plutôt emploient pour nous procurer la sensation du beau l'imitation vraie de la réalité? nous savons qu'à côté des arts d'imitation, il en est d'autres où l'imitation ne joue pour ainsi dire aucun rôle. Signifierait-elle que la peinture, la sculpture, l'art dramatique doivent représenter toujours des objets appartenant à des espèces, à des genres réels? la proposition serait alors tout à fait vaine : imaginons un tableau où nous ne reconnaîtrions aucun objet, où il n'y aurait rien que nous puissions identifier, où nous ne verrions que des taches colorées; ce tableau pourrait être agréable à voir, il pourrait être beau, de cette beauté qu'a une palette où des couleurs sont étalées et mêlées : mais ce ne serait plus là de la peinture proprement dite, ce serait de la peinture ornementale, ou quelque chose d'analogue.

Quand on dit : « rien n'est beau que le vrai », on dit que les objets imités par l'art ne doivent pas seulement être reconnaissables, qu'ils doivent encore être « ressemblants »; on dit que la beauté de l'œuvre d'art se proportionne — sous réserve des autres éléments d'appréciation dont il y aurait lieu de tenir compte — au degré de ressemblance qui est en elle.

Pour voir ce qui fonde notre proposition, ainsi entendue, il est nécessaire de rechercher ce qu'il y a dans les arts d'imitation qui plaît, et qui ne se trouve pas dans les autres arts.

Écoutons un morceau de musique; les impressions que nous en recevrons nous seront procurées exclusivement par la perception des rapports que les éléments du morceau, les sons, entretiennent ensemble. Un son, fort ou faible, grave ou aigu, s'il est perçu tout

seul, sans accompagnement d'harmoniques qui lui donnent un timbre, sans être rapporté à des sons que nous imaginerions ou que nous nous remémorerions d'une façon plus ou moins confuse, ne nous fait aucune impression particulière. Combinons des sons : alors apparaît le rythme, fait des intervalles de temps auxquels les sons se succèdent, et des rapports de ces intervalles, la mélodie encore, qui est dans les intervalles de hauteur de ces mêmes sons. Ce rythme, cette mélodie enferment des rapports, sont faits de rapports qui sont dans un certain sens d'ordre intellectuel; ils éveillent en nous des sentiments, vagues et néanmoins très intenses, sans doute par les analogies qu'ils présentent avec les manifestations physiologiques, avec l'expression spontanée de ces mêmes sentiments. Et c'est en eux que réside tout le charme de la musique.

Il en est de même de l'architecture. Un édifice plaît par ses proportions, par les rapports géométriques qui unissent ses parties, et les parties de ces parties. L'ensemble du monument et les détails de ce monument, qui sont encore des ensembles, produiront sur nous une impression ou de grandeur, ou de lourdeur massive, ou d'élégance coquette; l'œuvre, par ces rapports dont je parlais, nous paraîtra harmonieuse ou non; elle émouvra par eux notre sensibilité d'une certaine façon, parce que par eux elle nous suggérera des représentations plus ou moins obscures d'actions, de nous ou d'autrui, qui nous intéressent.

Peut-être cependant la beauté d'un édifice n'est-elle plus toute dans la forme, dans les lignes et les proportions de cet édifice; peut-être l'impression qui nous procure un édifice est-elle due en partie à des pensées d'ordre *matériel* que la vue de cet édifice nous donne. Nous savons la destination du monument que nous contemplons, nous concevons en tout cas telle utilisation qui pourrait en être faite, nous devinons qu'il contient des salles où les foules pourraient s'assembler, des couloirs où l'on pourrait errer. Et toutes ces pensées fortifient notre impression, elles s'y incorporent du moins en quelque mode. Essayons d'imaginer que, mis en présence d'un monument, nous ne nous formions aucune idée de ce qu'il y a dedans, de ce qu'on y pourrait faire; le seul aspect du monument, sans ce flot de pensées sourdes qui l'accompagnent et sans les émotions inséparables de ces pensées, nous frapperait beaucoup moins, et le monument nous paraîtrait beaucoup moins beau.

Dans la peinture, dans la sculpture, dans l'art dramatique, on trouverait aisément des éléments qui correspondent aux proportions de l'architecture, aux rythmes et aux courbes de la phrase musicale.

Mais ici ces éléments ne sont pas essentiels, ils ne sont pas indispensables. Dans les arts d'imitation, ce sont les émotions que les objets représentés nous procurent qui forment les éléments premiers du plaisir esthétique. Et par là je ne veux pas dire que la beauté d'un spectacle [1], d'une œuvre d'art, se mesure exactement à l'émotion que ce spectacle ou cette œuvre d'art nous procure : à ce compte, le mélodrame qui secoue nos nerfs serait plus beau que la tragédie, la fanfare qui éclate à nos oreilles risquerait d'être plus belle qu'une mélodie de Mozart, et les tableaux représentant des scènes de carnage seraient supérieurs aux tableaux de genre, aux natures mortes; la valeur d'un tableau dépendrait du sujet. Au vrai, l'effet produit par une œuvre d'art ne rend cette œuvre belle que rapporté à d'autres choses, par exemple aux moyens dont l'artiste s'est servi pour l'obtenir; si la douleur de Chimène et de Rodrigue séparés par une destinée déplorable nous bouleverse moins que les cris de tel personnage d'un drame contemporain mis à la torture presque sous nos yeux, la tragédie de Corneille n'en demeure pas moins plus belle que ce drame, parce que Corneille a pris pour nous émouvoir un moyen plus difficile; et semblablement une vue de Delft peinte par ver Meer, calme et doucement triste, devra être déclarée plus belle que telle toile de Salvator Rosa où l'on voit des troupes de cavalerie engagées dans un combat furieux, où l'on perçoit pour ainsi dire les imprécations, les clameurs et les râles des hommes, en même temps que les chocs des armes et les ruades ou les chutes lourdes des chevaux [2].

Quoi qu'il en soit sur ce point — que je n'ai pas la prétention d'avoir éclairci complètement par cette brève et quelque peu vague indication — il demeure que les émotions suscitées en nous par les objets que l'art représente, entrent d'une certaine façon dans le sentiment esthétique : un tableau de maître ne perdrait-il pas, pour ainsi dire, toute sa valeur si les objets qu'il nous montre cessaient tout à coup d'avoir aucune signification pour nous? Et alors, il

1. Je parle aussi bien, ici, des spectacles naturels que de ceux que nous devons à l'art; ma remarque s'applique à la beauté naturelle comme à la beauté artistique.

2. J'allais dire — et peut-être devrais-je dire — que le tableau de ver Meer est plus émouvant. C'est qu'en effet l'amateur d'art, à force de rapporter, comme on a vu qu'il convenait de faire, l'émotion qui se dégage de l'œuvre d'art aux moyens employés par l'artiste pour faire naître cette émotion, entre autres choses à l'émotion plus ou moins intense que peuvent nous procurer les objets réels imités dans l'œuvre en question, en arrive à confondre l'émotion donnée par l'œuvre d'art et le rapport de cette émotion aux moyens, à éprouver pour de bon une émotion plus vive ou plus profonde là où le rapport est, si l'on peut ainsi parler, plus grand.

apparaîtra comme suffisamment évident que plus l'imitation sera exacte, mieux cela vaudra : car une imitation imparfaite contrarierait la naissance de ces émotions que les objets figurés doivent nous donner. Seulement on n'oubliera pas ce qui a été dit plus haut des deux espèces d'imitation, de l'imitation des simples et de celle des complexes, à savoir que l'imitation des simples est proprement et purement imitation, *rendu*, que l'imitation des complexes est composition déjà, et que dans cette deuxième imitation il y a d'autant plus de vérité que le type créé est plus caractéristique.

IV

Ce n'est pas tout d'avoir montré que les arts d'imitation devaient chercher, par une reproduction aussi exacte que possible de la réalité, à nous procurer les mêmes émotions que nous procure la vue des objets réels. Si ces arts d'imitation, en tant que tels, ne visaient point à autre chose qu'à nous donner les mêmes impressions que nous donnent les objets réels, toute leur valeur propre et leur raison d'être résiderait dans la liberté dont ils jouissent pour la composition, dans la faculté que l'artiste possède de combiner, d'agencer des objets réels en des modes plus beaux que ceux qui se trouvent réalisés dans la nature. Ces œuvres d'art seraient condamnées où la composition n'est rien : ces natures mortes, par exemple, qui ne nous présentent pas autre chose que deux ou trois objets familiers réunis sans dessein particulier, et que nous voyons tous les jours dans nos intérieurs groupés par le hasard de la même façon qu'ils le sont par le peintre. Si le peintre ne prétend rien faire d'autre que de nous montrer tels qu'ils sont ces objets que nous voyons tous les jours, en quoi ses œuvres vaudront-elles mieux que les objets grossiers et vils très souvent qu'il reproduit? un chaudron peint par le meilleur des peintres ne vaudra jamais plus, esthétiquement, qu'un chaudron véritable; tout au plus, si l'imitation est parfaite, vaudra-t-il autant : et l'imitation, quel que soit le talent de l'artiste, ne sera jamais parfaite. Si nous nous en tenions à ce qui a été dit ci-dessus, l'idéal dans les arts d'imitation serait d'arriver à créer des trompe-l'œil : or, le trompe-l'œil, quelque admiration que l'on puisse concevoir, une fois averti, pour celui qui l'a exécuté, n'est en rien plus beau que la réalité qu'il représente.

En fait, cependant, il est indéniable que les imitations de l'art ont plus de prix, plus de beauté que les modèles réels auxquels on les rapporte. On prend plus de plaisir à voir une nature morte peinte par un grand artiste qu'à voir les objets copiés par cet artiste :

ceux-ci nous laissent à peu près indifférents, celle-là nous procure parfois une délectation extrême. L'art aurait donc le don magique d'embellir ce qu'il reproduit? l'effort de l'artiste tendrait à imiter exactement les modèles qu'il trouve dans la nature, et cet effort, jamais pleinement heureux, aurait ce résultat surprenant de créer des copies supérieures aux modèles? voilà ce que l'on constate, ou que l'on croit constater; et cette constatation implique une contradiction, au moins apparente, qu'il serait du plus haut intérêt de résoudre.

Comprenons bien le problème, et gardons-nous de confondre la question qui vient d'être soulevée avec celle à laquelle Boileau répondait quand il disait :

> « Il n'est point de serpent, ni de monstre odieux,
> Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux. »

Oui, sans doute, le monstre qui dans la réalité ne nous inspire que de l'horreur ou de la crainte, ce monstre, mis à la scène par l'auteur dramatique ou campé par le sculpteur, nous procurera du plaisir. Nous prenons du plaisir à voir au théâtre, à entendre les traîtres les plus infâmes; les bêtes féroces dont Barye a rendu la physionomie avec tant de vérité, nous charment. C'est que les traîtres, c'est que les bêtes féroces sont belles vraiment; mais nous ne goûtons pas leur beauté lorsque nous avons lieu de les craindre. Un malheureux surpris par un tigre n'aura pas la liberté d'esprit nécessaire pour admirer la grâce nerveuse et la force agile de la bête; si le tigre est en cage, alors, pleinement rassurés, nous en pourrons remarquer la beauté; et de même devant la reproduction artistique nous serons tout au sentiment de cette beauté que la bête possède.

Mais l'art qui permet une contemplation désintéressée des choses, qui permet de quitter toute préoccupation non esthétique et nous met à même par là de voir la beauté partout où elle se trouve, l'art pourra-t-il accroître la beauté des choses? donnera-t-il de la beauté à ce qui n'en a pas? et comment, si le fait est vrai, l'art arrive-t-il à embellir ce qui n'est pas beau? comment l'artiste, incapable d'atteindre à la perfection dans l'imitation, de rendre tout ce que lui présente le modèle dont il se sert, s'y prendra-t-il pour que son œuvre soit plus belle que le modèle? ou plutôt *comment arrive-t-il que l'artiste, alors même qu'il ne cherche pas autre chose que la ressemblance, obtienne ce résultat de faire plus beau que son modèle?*

L'explication de l'énigme est évidemment dans le choix que l'artiste opère parmi l'infinie compréhension des objets concrets qu'il imite. Il

ne peut pas reproduire tout ce qu'il voit; il s'attachera à reproduire certains des traits de son modèle. Ces quelques traits qu'il conservera parmi tant d'autres, ce seront — puisque j'ai supposé que l'artiste s'appliquait à imiter de son mieux son modèle — ceux qui lui auront paru les plus caractéristiques, ceux qui contribuent le plus à donner à l'objet son aspect, sa physionomie propre. Or l'isolement, l'accentuation peut-être de ces traits caractéristiques — l'isolement d'ailleurs produit le même effet que ferait, dans une imitation totale, l'accentuation — rendront la chose imitée plus expressive qu'elle n'est dans la réalité, plus émouvante. La chair vivante donnera-t-elle jamais à qui la regardera d'une manière désintéressée, je veux dire sans faire une considération particulière de la personne en qui on la voit, une impression de tristesse poignante et de pitié comparable à celle que nous donne la nudité de la Baigneuse de Rembrandt : c'est sans doute que Rembrandt, voulant peindre une chair de femme d'une certaine espèce, une chair triste et pitoyable dans des formes assez jeunes encore [1], n'a gardé dans sa peinture, des multiples apparences de cette chair, que celles-là, dominantes à la vérité, qui donnaient cette impression : et par la sélection qu'il a opérée — on me permettra de ne pas entreprendre ici une analyse qui serait extrêmement malaisée — il a mis dans sa peinture un accent plus fort, une émotion plus profonde que celle qu'on trouve dans la réalité [2].

Cette même sélection qu'opère nécessairement, et d'une manière instinctive le plus souvent [3], l'artiste appliqué à imiter un modèle, a un autre effet encore. Elle ne fait pas seulement la copie plus caractérisée et plus expressive que n'est le modèle, elle met encore dans cette copie une harmonie plus aisément perceptible, et sans doute aussi plus parfaite, que celle qui est dans le modèle. On connaît cette théorie fameuse qui définit la beauté par la formule : l'unité dans la variété; elle se retrouve avec des variantes plus ou moins importantes, et surtout avec une netteté plus ou moins grande, chez la plupart des esthéticiens. De fait c'est une loi esthétique qui paraît absolue que celle qui donne comme condition à la beauté une certaine subordination des parties, ou des éléments, à

1. Ces formes cependant, lourdes déjà sans avoir perdu la plénitude du bel âge et qui indiquent le commencement du déclin, contribuent beaucoup à donner à l'œuvre de Rembrandt son caractère et sa beauté particulière.

2. Ce que je dis ici corrige ce que j'ai dit plus haut — et qui demeure vrai, sous la réserve de cette correction — de la nécessité pour l'artiste d'imiter la réalité le plus fidèlement possible, pour émouvoir davantage.

3. Il faut mettre à part l'impressionniste, chez qui il y a un parti pris de simplification à outrance.

l'ensemble, une concordance de ces parties ou de ces éléments concourant à produire un même effet, malgré leur variété, par les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Si l'on veut bien accepter cette loi, sans me demander de l'exprimer avec plus de précision, d'en montrer toutes les applications diverses, et de l'approfondir aussi, de voir à quel principe plus haut on pourrait la rattacher, alors on apercevra une deuxième raison de la beauté que l'imitation — cette imitation qui cherche à être vraie — ajoute aux choses réelles. L'artiste qui imite un modèle ne reproduit pas le tout de ce modèle; il s'attache seulement aux particularités, aux traits essentiels : sa copie aura par là, en même temps que plus de caractère, plus d'unité, plus d'harmonie, comme je disais — prenant le mot dans son sens le plus large, — que le modèle.

C'est alors même, c'est par cela même qu'il s'efforce d'imiter de son mieux la réalité que l'artiste, donnant à son imitation plus de caractère et plus d'harmonie à la fois qu'il n'y en a dans la réalité, arrive à ce résultat de faire plus beau que la nature. C'est, maintenant, parce que la sélection à laquelle il est contraint de procéder peut être opérée de mille façons, parce que ce qui frappe plus l'un frappe moins l'autre et que deux hommes ne sauraient voir de la même façon un même objet, si simple fût-il, que dans l'imitation du réel l'artiste exprime son âme, qu'il ajoute à la réalité un intérêt que par elle-même elle ne possède point. L'art, a dit un contemporain, c'est la nature vue à travers un tempérament. Le tempérament de l'artiste, la qualité de son âme, ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus vraiment personnel se révèle dans ses œuvres[1] : et on ne les connaît point seulement à ce qui tout d'abord paraît propre à les révéler, c'est-à-dire au choix des sujets qu'il traite[2], à sa façon de composer, mais encore à sa façon d'imiter, de rendre la réalité. Dans un panier de marée étalée sur une table, dans une botte d'artichauts Snyders est tout entier avec sa force et sa fougue violente; un flacon de vin de Chardin est plein de sensibilité discrète et

1. Bien mieux que dans sa vie. La vie peut ne pas réaliser ces circonstances qui nous permettraient de faire éclater nos aspirations, nos façons de sentir et nos façons d'être intimes. Ou bien encore quelque défaut insignifiant par lui-même nous empêchera de manifester ces virtualités qui sont le vrai fond de notre être. L'héroïsme de Corneille ne se montre guère que dans ses tragédies : j'ose dire que Corneille a été plus lui-même dans ses œuvres que dans sa vie.

2. Faisons en passant cette remarque que les artistes qu'on nomme classiques, en général, choisissent toujours des sujets en harmonie avec leurs sentiments, leurs aspirations intimes; il y a pour eux des sujets, des modèles « nobles ». Cette préoccupation des classiques n'est pas justifiée : quelque sujet qu'il traite, quelque modèle qu'il imite, l'artiste peut toujours mettre sa marque dans son œuvre.

attendrie : ces poissons, ces artichauts, ce flacon, qui nous font pénétrer dans une âme, et dans une âme d'une qualité rare, sont par là infiniment plus attachants que les modèles d'après lesquels ils ont été peints.

Telles sont les raisons pour lesquelles l'art, dans ses imitations, peut être plus beau que la réalité. Il est inutile d'ajouter que l'imitation artistique sera bien souvent inexpressive, inharmonieuse, qu'elle indiquera chez son auteur une âme vulgaire ou pour quelque autre raison déplaisante : alors l'œuvre d'art sera mauvaise, elle sera inférieure, sous le rapport de la beauté, au modèle qu'elle aura voulu copier.

Mais ne considérons que l'œuvre d'art vraiment belle : cette œuvre sera-t-elle pour tout le monde plus belle que ce qu'elle imite? Elle le sera incontestablement pour ceux qui, tout en étant capables de comprendre et de goûter les productions de l'art, ne sont cependant pas des artistes. Je vois, pour ma part, les objets à peu près comme le vulgaire peut les voir; qu'un peintre me montre dans un tableau des objets, des étoffes, des chairs dont il aura dégagé le caractère, où il aura mis par là même plus d'harmonie qu'il n'y en a, ou plutôt que je n'en vois dans le modèle imité par lui, et où il aura affirmé son tempérament particulier, je serai charmé de tout ce que je verrai dans son tableau, et celui-ci me paraîtra plus beau que le modèle.

Le cas n'est pas le même pour ceux que je veux appeler des artistes[1]. Si le peintre me montre une copie embellie de la réalité, c'est en grande partie parce qu'il voit la réalité plus belle que je ne la vois. Spontanément, parce qu'il a un sens plus fin et plus vif que moi de la beauté, parce qu'il aime celle-ci plus que moi, ou plutôt peut-être parce que plus que moi il est apte à créer de la beauté, il s'attachera, regardant une chose, à ce qu'il y a dans l'aspect de cette chose qui lui donne son caractère, à ce qui la fait, ou la montre harmonieuse — ne dit-on pas d'un artiste qu'il a un œil harmonieux? — à ce qui établit entre elle et lui-même des affinités et qui la fait expressive de son âme à lui. Dès lors, un artiste ne verra-t-il

1. On peut donner au mot artiste des sens divers. On est artiste à différents degrés. C'est peut-être déjà être artiste que de savoir contempler les objets avec désintéressement, de savoir, tout en se rappelant et en sentant plus ou moins confusément ce que les objets ont de bon ou de mauvais pour nous, se détacher toutefois de cette considération, de savoir, voyant les objets, s'abandonner aux sentiments qu'ils font naître en nous, et s'y abandonner pour en jouir. Au deuxième degré l'artiste est celui qui sait découvrir de la beauté dans les choses, ou, si l'on veut, y mettre de la beauté. Enfin l'artiste complet est l'homme qui, possédant la technique d'un art, est capable de créer des œuvres qui procurent aux autres des émotions esthétiques.

pas les choses aussi belles que peut les montrer un autre artiste également bien doué? Il éprouvera, devant l'œuvre de celui-ci, un plaisir esthétique, et cette œuvre sera pour lui une révélation, puisqu'elle lui montrera l'objet représenté sous un aspect jusqu'à un certain point nouveau pour lui; mais le plaisir sera-t-il plus vif — l'attrait de la nouveauté, du « pas encore vu, » mis à part — que celui qu'il éprouve en regardant par lui-même le modèle? Si, le plaisir procuré par l'œuvre d'art sera plus vif même pour notre artiste; car le peintre, le sculpteur, lorsqu'ils imitent un objet réel, ne le reproduisent pas tout à fait tel qu'ils le voient; ils le reproduisent d'une manière conforme à leur vision, ils ne copient pas cependant tout ce qu'ils voient; incapables de le faire, sentant aussi — clairement ou confusément — qu'il vaut mieux ne pas procéder ainsi, ils copient ces apparences dont ils sont surtout frappés, ils laissent de côté tout ce qui leur paraît moins essentiel et qui n'existe dans leur vision qu'à l'état indécis et obscur; même pour eux l'imitation est plus belle, peut être du moins plus belle que le modèle.

En définitive l'art n'embellit pas les objets qu'il imite par cela même qu'il les imite : qu'il en fût ainsi, ce serait une contradiction pure et simple. Une imitation exacte et parfaite ne saurait nullement embellir son objet. *C'est en tant qu'il ne peut pas ou qu'il ne veut pas atteindre à la perfection dans l'imitation que l'artiste embellit ce qu'il copie.* Il déplorera peut-être son impuissance à rendre d'une manière absolument fidèle ce qu'il voit; dans ce cas, ce qui fera sa désolation est justement ce qui rendra son œuvre plus belle que son modèle : à savoir cette impuissance même, qui le contraint de simplifier ce qu'il copie, d'y mettre plus de caractère et plus d'harmonie, et cette invincible nécessité qui le force à s'exprimer lui-même dans toutes ses productions. Mais peut-être aussi sentira-t-il, ou comprendra-t-il que la fidélité absolue de l'imitation n'est pas le but où il doit tendre. Et, en effet, *la copie la plus ressemblante du modèle* — je dirai : la copie qui me paraît la plus ressemblante, pour ne pas soulever à nouveau une question à laquelle il a été touché plus haut — *n'est pas a priori celle que je jugerai la plus belle.* Peut-être y aura-t-il plus d'harmonie, plus de caractère, peut-être l'artiste révélera-t-il une âme plus *sympathique*, peut-être en un mot y aura-t-il plus de beauté dans telle œuvre qui, soit involontairement, soit par l'effet d'un parti pris, sera plus éloignée de l'original qu'elle reproduit.

L'art embellit ce qu'il imite parce qu'il ne peut pas imiter les objets à la perfection, et qu'il ne s'astreint pas à les imiter servilement, parce qu'il dégage la beauté qui est dans les choses et qui

nous apparaît dans celles-ci comme enveloppée et mêlée à d'autres éléments; parfois aussi, parce qu'il met de la beauté dans les choses en les déformant. Mais les deux sortes d'objets que j'ai distingués, les simples et les complexes, ici comme ailleurs ne se comportent pas de même. Dans les simples, on trouve toujours de la beauté : c'est qu'en effet, en raison de leur simplicité même, ils présentent cette subordination des caractères à un caractère dominant qui donne aux choses une valeur expressive et de l'harmonie; et ainsi l'on pourra toujours mettre de la beauté dans le rendu d'une chair, d'une étoffe, d'une matière quelconque. En revanche on ne sera pas toujours assuré de faire une belle œuvre en copiant une chose complexe, un personnage, une bête, — pour autant du moins que dans la chose complexe on considère l'ensemble, et non les parties simples en lesquelles elle peut se décomposer — : un personnage peut être sans expression, sans harmonie, insignifiant, et comme l'on dit ingrat, tel que le plus grand artiste n'en puisse rien tirer, s'il veut s'astreindre à conserver la ressemblance. Il est vrai que, comme on l'a vu, l'imitation ne relève de l'esthétique qu'en tant qu'elle porte sur un genre, non sur un individu; que la vérité de l'imitation, quand il s'agit de complexes, c'est la création d'un type caractéristique autant et plus que commun; et par là l'on peut dire que dans l'imitation des complexes la vérité et la beauté vont toujours de pair[1].

---

1. Je n'ai pas voulu examiner les théories, toutes d'ailleurs peu satisfaisantes, par lesquelles on a essayé d'expliquer comment l'imitation artistique embellissait la réalité. Je me bornerai à faire une critique sommaire du travail à la vérité plein d'aperçus originaux et profonds, que M. Dimier a donné, dans la *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1900), sous le titre de *Prolégomènes à l'esthétique*.

Tout d'abord, je ne puis rien comprendre à ce que dit M. Dimier (p. 453) d'un « beau en soi dont toutes les beautés dont nous avons l'usage ne [seraient] que des images empruntées », d'un beau en soi dont la définition « est attachée à la notion métaphysique de l'être », et qui serait une propriété de « l'être en soi ». Il ne me paraît pas que le beau puisse être autre chose qu'une propriété des objets que nous percevons, ou plutôt même qu'il y ait de la beauté nulle part que dans l'impression que nous recevons des phénomènes. Je dois faire également des réserves sur les deux sortes de beauté que M. Dimier remarque dans les ouvrages de l'art et principalement sur celle qu'il donne comme la plus importante, sur celle à laquelle il indique que l'autre sans doute se ramène (pp. 447 et suiv.), la beauté « de référence » : cette beauté de référence viendrait « de la connaissance totale que l'on prend de l'objet placé sous nos regards » : qui se contentera de cette définition, de cette explication? et lorsque M. Dimier nous parlera de ces « entrailles ouvertes et pantelantes » qui « [éveillent] des idées de meurtre et de carnage, qui causent de l'horreur [et dont le] spectacle ne laisse pas de nous dégoûter » (p. 432), comment ne pas se demander si M. Dimier ne tombe pas dans l'antique et commune erreur qui fait dépendre la beauté des choses des sentiments intéressés qu'elles suscitent en nous, et la

Arrivé au terme de mon étude, il ne sera pas sans intérêt de rappeler certaines des conclusions qui s'en dégagent, et de faire remarquer en quelques mots le jour qu'elle jette, indépendamment du problème auquel je me suis particulièrement attaché, sur certaines questions les plus agitées et les plus graves de l'esthétique.

En premier lieu, nous avons déterminé quel sens et jusqu'à quel point on peut parler d'objectivité à propos des arts d'imitation. Nous nous sommes rendu compte d'une part que l'artiste, lorsqu'il imite un objet réel, ne saurait faire de cet objet qu'une copie réduite. Et d'autre part nous nous sommes rendu compte que l'art vise non pas à reproduire des individus, mais à reproduire ou plutôt à créer des types. Par là nous nous sommes procuré les éléments d'une comparaison exacte entre la vérité artistique et la vérité scientifique, qui l'une et l'autre tendent au général, mais dont la première s'attache uniquement aux aspects extérieurs des choses, et se manifeste toujours dans des œuvres concrètes, sensibles, et par suite particularisées, tandis que l'autre vise à tout embrasser.

beauté des œuvres d'art de la nature des sentiments suscités en nous par les objets qu'elles imitent, des sujets qu'elles traitent? Cette erreur, sans doute, M. Dimier la désavoue en termes formels, mais n'est-ce pas au prix d'une contradiction?

J'arrive à ce que M. Dimier dit de l'imitation. En substance, sa théorie est la suivante : toutes choses, dans la réalité, sont belles; seulement dans beaucoup d'objets, la beauté « [dépend] d'un certain ordre que les habiles seuls démêlent » (p. 441). Imitées par l'art, toutes choses sont belles et paraissent belles; pourquoi? « à cause de certaines transformations que les objets naturels subissent du fait de l'imitation » (p. 442), et qui consistent essentiellement en une réduction de l'hétérogène à l'homogène (p. 443); ces transformations, au reste, ne sont pas dues au calcul et à la volonté de l'artiste, mais à « l'inévitable nécessité que le véhicule et la matière requis pour son imitation lui imposent » (p. 442). — Dans cette théorie il y a une approximation de la vérité. La réduction de l'hétérogène à l'homogène dont parle M. Dimier, n'est pas sans analogie avec cette simplification dont j'ai parlé, que le peintre opère dans l'objet qu'il imite, et qui lui permet d'embellir cet objet. La théorie de M. Dimier n'en appelle pas moins plusieurs critiques graves :

1° Il faudrait renoncer complètement, comme je le disais tout à l'heure, à établir un rapport direct entre la beauté d'une chose et les sentiments intéressés qu'elle nous inspire; d'autant qu'on ne voit nullement comment, si ce rapport existait, la réduction de l'hétérogène à l'homogène opérée par l'artiste pourrait le modifier ou le supprimer;

2° Il faudrait approfondir la formule de la réduction de l'hétérogène à l'homogène, montrer en quoi cette réduction embellit les choses; ou plutôt il faudrait, approfondissant la question, remplacer la formule de M. Dimier par une formule analogue, mais autre cependant;

3° Il faudrait renoncer à soutenir que la beauté d'une imitation artistique se proportionne exactement à la ressemblance qui est en elle;

4° Enfin il faudrait préciser ce que l'on entend par l'imitation, distinguer avec soin l'imitation des simples, qui se rapproche de la copie au sens fort du terme, et l'imitation des complexes, dont l'idée participe grandement de celle de composition.

et se fixe en des propositions abstraites, purement intelligibles.

En deuxième lieu, nous avons trouvé le secret qui permet de mettre fin à la querelle des idéalistes et des réalistes, et qui nous apprend ce qu'il y a de fondé dans les doctrines des uns et des autres. Il est des choses belles et il en est de laides, disent les idéalistes ; et leur thèse paraît incontestable, puisqu'elle s'appuie sur un sentiment tout à fait général, et qu'elle ne fait qu'affirmer l'existence des jugements esthétiques. Tout est beau, disent les réalistes, il n'est rien que nous ne puissions trouver du plaisir à contempler, rien qui ne soit digne d'être reproduit par l'art. Et ils ont raison eux aussi, si du moins ils veulent reconnaître que dans les œuvres d'art la composition n'est pas indifférente, s'ils veulent reconnaître également que la beauté, qui est dans tous les objets simples, n'est pas dans tous les objets complexes en tant que tels, et que dans les simples mêmes elle peut être à des degrés divers, s'ils admettent encore que l'art ajoute à la beauté des choses, et qu'il ne doit pas copier la réalité servilement.

Enfin, nous avons eu occasion de nous familiariser avec les éléments constitutifs de la beauté artistique. Nous avons vu que le sentiment du beau venait en partie de la perception de certains rapports, d'une harmonie entre les parties de l'œuvre d'art ; nous avons vu que dans le sentiment du beau entraient aussi d'une certaine manière ces émotions que les objets représentés suscitent ou suggèrent ; nous avons vu que l'œuvre d'art était expressive encore de l'âme de son auteur, et que par là également, nous étant plus ou moins sympathique, elle nous charmait plus ou moins. — Mais pour ce qui est de ce troisième problème, qui est en somme le problème essentiel de l'esthétique, qui contient du moins celui-ci, je ne fais aucune difficulté de reconnaître que je me suis borné à l'effleurer, et mon étude n'a pas d'autre prétention que d'y introduire.

ADOLPHE LANDRY.

ESQUISSE

D'UNE PHILOSOPHIE DES CONVENTIONS SOCIALES

Une foule de problèmes psychologiques, moraux, esthétiques sommeillent sous cette question des conventions sociales. Universellement condamnées par la raison raisonnante et non moins universellement acceptées par la raison pratique, traitées d'un point de vue étroitement éthique et sous quelques aspects toujours les mêmes (conventions du mariage, de la religion, des privilèges de classes) par des philosophes et des romanciers de tous les temps, du point de vue de l'artiste et seulement dans les sphères élevées du dandysme par Barbey d'Aurevilly et Oscar Wilde, Douglas Ainslie et Max Beerbohm, du point de vue des érudits par des ethnologistes nombreux mais qu'elles n'intéressent guère que quand elles sont suffisamment éloignées dans l'espace et dans le temps, elles n'ont jamais fait, à notre savoir, l'objet d'un examen général et direct.

Il y a longtemps que le sujet nous tentait. La difficulté consistait à l'aborder sans avoir l'air de disserter doctoralement sur des niaiseries. Nous avons finalement avisé le moyen suivant pour échapper autant que possible à cet écueil. Un homme d'une valeur intellectuelle incontestable, qui a joué dans ces dernières années d'un regain de popularité non seulement en Amérique où il a vécu, mais en Europe aussi bien, doit le meilleur de sa célébrité à l'attitude qu'il a prise dans sa vie et dans ses écrits à l'endroit des conditions mondaines et sociales. Nous avons nommé Henri-David Thoreau. Le respect et l'admiration dont il a été l'objet témoignent de l'intérêt plus que vulgaire et frivole qu'il a réussi à donner à la discussion du problème. Notre méthode consistera à prendre pour point de départ la philosophie de Thoreau. Fortement approuvé par presque chacun dans ses critiques du conventionnalisme, admiré par beaucoup comme un homme qui a osé vivre selon ses convictions, il n'a cependant fait aucun disciple. Cette antinomie entre raison théorique et raison pratique nous paraît, à nous, constituer le fond même de la question ; elle semble avoir échappé entièrement à Thoreau. Notre ambition a été de la résoudre.

Laissant à d'autres l'étude détaillée de l'intéressante personnalité de Thoreau, nous n'en dirons que le strict nécessaire pour faire comprendre sa philosophie.

Thoreau est né à Concord, dans le Massachusets, en 1817, de parents peu aisés, fabricants de crayons de leur métier. Il alla à l'école du village, puis compléta son instruction à Boston. Pour suivre ensuite les cours de l'université Harvard, à Cambridge — où il fut surtout attiré par l'étude du grec — il dut accepter des secours étrangers, tout en gagnant lui-même une partie de l'argent en se faisant maître d'école. Ignorant l'art de s'astreindre à une façon de vivre fixe et régulière, il suivait les impulsions du moment. Nous le voyons tour à tour fabriquer des crayons et donner des conférences, entreprendre des voyages d'exploration dans les forêts du Maine et du Canada et écrire des livres, s'engager comme ouvrier charpentier et faire des vers pour le journal des « transcendantalistes » *The Dial*, fondé par Emerson. Et il mena jusqu'à la fin cette existence décousue, ayant du reste des besoins excessivement modestes, mais avant tout aussi étant un de ces hommes qui se croiraient perdus s'ils faisaient rien comme les autres. Voici son portrait tel qu'il a été tracé après sa mort par Emerson, son aîné de presque quinze ans et son plus fidèle ami : « Il ne s'était préparé pour aucune profession, il ne se maria pas, il vivait seul, il n'alla jamais à l'église, il ne vota jamais, il refusa de payer un impôt à l'État, il ne mangeait pas de viande, il ne buvait pas de vin, il ne connut jamais l'usage du tabac et, quoique naturaliste, il ne se servait ni de pièges, ni de fusils. »

Ajoutons qu'il ne s'entendit guère avec les hommes et préférait la société des bêtes à celle de ses semblables — lesquels, paraît-il, lui rendaient la politesse. Les témoignages ne manquent pas qui assurent qu'il n'était pas toujours très commode. A voir ses portraits, on le croit volontiers. Avec des cheveux qui semblent se révolter contre la tyrannie du peigne, sa barbe en collier et les traits du visage taillés à coups de hache, il rappelle assez bien ces types de paysans têtus et bourrus qu'on rencontre dans nos montagnes. Les yeux sont éveillés et intelligents, mais le regard a quelque chose de singulièrement impertinent. Il n'est pas jusqu'à son écriture fine et anguleuse qui ne trahisse à première vue un caractère bilieux; sans être un maître en graphologie, on y trouve aisément les signes les plus caractéristiques de la méfiance, de l'esprit de chicane, même de la méchanceté avérée et du franc égoïsme, des barres de *t* à faire frémir les élèves de M. Crépieux-Jamin. On peut dire toutefois, à la décharge de Thoreau, qu'il souffrait d'une mauvaise santé,

il était phtisique et surtout affligé d'insomnies — ce qui n'a jamais adouci le caractère de personne.

Il mourut résigné à l'âge de quarante-quatre ans. Sa réputation était assez grande pour qu'on lui accordât les honneurs d'un enterrement public.

*
* *

Le nom de Thoreau est surtout resté associé dans la mémoire de ses compatriotes au souvenir de l'exil volontaire du milieu des hommes qu'il s'était imposé et qui dura deux ans et deux mois. Le lieu de sa retraite, à environ deux kilomètres de Concord, au bord du petit lac de Walden — *Walden Pond* — dans un bois qui était la propriété d'Emerson, est des plus pittoresques et indique bien chez celui qui l'a choisi un amoureux de la nature. Après avoir suivi la grand'route pendant une demi-heure, on s'enfonce à droite dans l'épaisseur de la forêt, et après dix minutes de marche sur un sentier en pente rapide, on débouche tout à coup devant l'étang dont les bords découpés forment de ci et de là de ravissantes presqu'îles. Tout à l'entour et presque directement depuis l'eau, le rivage s'élève en contreforts couverts d'une riche végétation. Sauf le chemin de fer qui passe à proximité et rompt à d'assez longs intervalles le silence, rien ne vient troubler le charme de la solitude en ce site enchanteur. La petite hutte que s'était construite notre ermite n'existe plus, mais on voit sur son emplacement un grand tas de pierres, pompeusement décoré du nom de *cairn*. Encore aujourd'hui chaque visiteur, obéissant à un long usage, ajoute pieusement sa pierre au rustique monument.

Thoreau ne fut pas, à la vérité, pendant deux ans sans voir personne; tout au plus de temps à autre quelques jours de suite. Il se rendait presque régulièrement au village l'après-midi. Parfois aussi il recevait des visites.

La raison qu'il avait alléguée pour justifier son isolement était de « vaquer à quelque affaire privée ». Il s'agissait de la rédaction de ses souvenirs d'un voyage d'exploration, et le livre parut en effet en 1849 sous le titre « Une semaine sur le Concord et le Merrimac ». Grâce à l'étrangeté des idées, cette prose ne plut guère au public. Quatre ans plus tard l'éditeur renvoyait les deux tiers des exemplaires. Thoreau porta lui-même tous ces livres dans son grenier, et puis s'en fut écrire philosophiquement dans son journal : « J'ai maintenant une bibliothèque de près de 900 volumes dont plus de 700 ont été écrits par moi. »

Ce travail littéraire ne fut cependant point, cela paraît certain, le seul mobile du séjour à Walden. C'était chez notre écrivain vraiment une passion que celle de la nature, et vivre en communion intime avec elle, à tous les instants, constituait pour un homme de son espèce un bonheur dont il doit être difficile, au commun de nos modernes mortels, de mesurer l'intensité. Écoutons-le, par exemple, raconter la façon dont il commençait ses journées :

« Chaque matin, dit-il, m'invitait joyeusement à rendre ma vie aussi simple, je puis dire aussi innocente que la nature elle-même. J'ai été un aussi sincère adorateur de l'aurore que les Grecs. Je me lévais de bonne heure et me baignais dans le lac; c'était là une pratique religieuse et l'une des meilleures choses que je fisse. On dit qu'une inscription avait été gravée sur la baignoire de Tching-thang : « Renouvelle-toi complètement chaque jour; fais-le encore, et encore, et toujours encore ». Je comprends cela. Le matin nous ramène aux âges héroïques de l'humanité. J'étais aussi impressionné par le léger bourdonnement d'un moustique faisant son tour invisible dans mon appartement à l'aube, lorsque j'étais assis là porte et fenêtre ouvertes, que j'aurais pu l'être par n'importe quelle trompette qui ait jamais sonné la victoire. C'était le *requiem* d'Homère, une vraie *Iliade* et *Odyssée*; Ulysse chantant sa propre colère et ses errements. Il y avait quelque chose de cosmique là dedans; une assurance constante de la puissance et de la fécondité de notre terre. » Il s'était lui-même si complètement absorbé dans la nature qu'il ne faisait pour ainsi dire qu'un avec elle. Il était unique pour observer les animaux. « Il savait, dit Emerson, rester sans bouger, comme s'il était une partie du roc sur lequel il était assis, jusqu'à ce que l'oiseau, le reptile ou le poisson qui s'étaient retirés à son approche, revinssent à leur ancienne place et se livrassent à leurs occupations ordinaires — plus que cela, poussés par la curiosité, ils venaient à lui et l'examinaient curieusement. » Il pouvait ainsi, du moins il s'en vante, saisir un oiseau ou même un poisson avec la main. Un jour, raconte-t-il, « pendant que je bêchais dans un jardin un moineau vint se poser sur mon épaule et y resta un instant; je me sentis plus fier de cette distinction que je ne l'eusse été de n'importe quelle épaulette de capitaine. Les écureuils aussi devenaient tout à fait familiers avec moi, et de temps en temps passaient sur mon soulier quand c'était le plus court chemin. »

Enfin Thoreau, qui s'était toujours exprimé en termes assez violents au sujet de la société qui l'entourait, n'était pas fâché de montrer que ses boutades étaient sérieuses et ses idées réalisables. « Il y a aujourd'hui, écrivait-il, des professeurs de philosophie, mais pas

de philosophes. » Il voulut être un philosophe. Les hommes lui semblaient sacrifier à des préjugés absurdes, à des conventions idiotes. La civilisation a fait de l'existence une longue série de mensonges. Par réaction il se fera, lui, individualiste à outrance. Et si ses écrits rappellent jamais la vieille doctrine du *zôon politicon* d'Aristote, c'est par effet de contraste seulement. Les rapports de l'homme avec la nation sont tout, ceux de l'homme avec l'homme sont d'importance minime. « Pour moi, pense-t-il, je pourrais aisément me passer des bureaux de poste. Je crois qu'il se fait fort peu de communications importantes par leur intermédiaire. Pour parler d'une façon critique, je n'ai pas reçu plus d'une ou deux lettres dans ma vie qui valussent le port qu'on a dû payer. » Celui qui se soucie si peu de ses propres amis sera bien plus indifférent encore, cela va sans dire, aux affaires de la « ronde machine » en général : « Je suis sûr que je n'ai jamais rien lu de mémorable dans un journal. » Il prenait plaisir cependant à apprendre les événements du jour ; il les écoutait fort complaisamment lorsque, l'après-midi, il avait quitté ses bois pour venir au village — mais c'était à titre d'antidote : « prises en doses homéopathiques, elles étaient vraiment aussi rafraîchissantes à leur manière que le bruissement des feuilles et le croassement des grenouilles. »

Le télégraphe et autres moyens de communication rapide sont traités de la même façon : « Nous sommes très pressés de construire un télégraphe électrique du Maine au Texas ; mais le Maine et le Texas, par aventure, n'auront rien d'important à se communiquer... Nous avons grande envie de faire un tunnel sous l'Atlantique pour rapprocher de quelques semaines l'ancien monde du nouveau ; mais qui sait, la première nouvelle qui passera par ce canal dans la grande oreille pendante de l'Amérique, sera-t-elle que la princesse Adélaïde a la coqueluche? »

Quant à ce que d'aucuns nomment des devoirs de solidarité sociale, il s'en occupe comme de cela. Voici la façon dont il envoie se promener ceux de ses compatriotes qui lui ont reproché l'égoïsme de ses vues et de son existence : « Pour ce qui est de *faire du bien*, c'est une de ces professions qui sont encombrées. De plus, je m'y suis essayé sérieusement, et quelque étrange que cela puisse paraître, je me suis convaincu que cette occupation ne s'accorde pas avec ma constitution. » Thoreau accepte du reste allègrement les conséquences de ses opinions. Son isolement au milieu des hommes ne lui pèse pas : ou si cela arrive par hasard une fois il l'attribue lui-même à un léger accès d'aliénation mentale : « Quelquefois, lorsque je me compare aux autres hommes, il me semble que je

suis plus favorisé des dieux qu'eux, favorisé au delà de mes mérites, autant que je sache... Je ne me suis jamais senti seul, ni n'ai jamais été oppressé par la sensation de la solitude, sauf une fois. C'était peu de semaines après que je m'étais retiré dans les bois, et pendant une heure, je me demandai si la société des hommes n'était pas indispensable à une existence sereine et saine... Mais j'avais, en même temps, conscience d'un certain dérangement dans mon état normal et il me semblait bien que la guérison ne serait pas longue à venir. »

Dans son zèle de négation et de destruction, notre misanthrope s'attaque à l'art même. « Les nations brûlent d'une ambition folle de perpétuer leur mémoire par la quantité de pierres taillées qu'elles laissent après elles. Que ne se donne-t-on autant de peine pour adoucir et polir les mœurs! Un morceau de bon sens serait plus mémorable qu'un monument aussi haut que la lune. J'aime mieux voir les pierres à leur place naturelle. La grandeur de Thèbes fut une grandeur vulgaire. »

De si peu aimables dispositions pour tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, crée des liens entre les hommes, recouvrait des idées anarchistes que Thoreau ne prit d'ailleurs nullement la peine de dissimuler. A plusieurs reprises, il protesta ouvertement contre l'État organisé. Un jour, il se fit jeter en prison parce qu'il refusait de payer un impôt. Une autre fois — c'était en 1858, alors qu'on venait d'apprendre la condamnation à mort et l'exécution de John Brown, le premier martyr de la cause de l'affranchissement des noirs, — Thoreau se mit à faire, en plein air, à ses concitoyens, un discours, dans lequel il affirmait qu'une société autorisant l'esclavage, le protégeant, et pendant haut et court ceux qui revendiquaient la liberté de tous, se condamnait elle-même.

En tout, il ne veut écouter que lui-même. Ni la tradition, ni l'expérience, ni l'âge ne sauraient lui en imposer. Qu'on ne lui vienne pas avec des billevesées comme la sagesse des vieillards; il vous répondrait : « J'ai vécu quelque trente ans sur cette planète et je n'ai pas encore entendu la première syllabe d'un conseil de valeur ou même d'un conseil sérieux de mes aînés. Ils ne m'ont rien dit, et probablement ne peuvent rien me dire. » Et vraiment, si tout le monde voulait user de son propre bon sens, le monde n'en irait pas plus mal. Si les hommes se décidaient seulement à réfléchir un peu sur leurs conditions présentes, ils verraient bientôt qu'avec infiniment moins de travail et de soucis, ils pourraient jouir de la vie infiniment davantage. Au lieu de cela, notre existence se complique sans cesse; jour après jour des bagatelles absorbent une partie plus

considérable de notre temps et de nos forces. Simplifions! Simplifions! c'est le mot qui revient sans cesse sous la plume de Thoreau. Sa doctrine se résume dans cette phrase : « La plupart de nos luxes et beaucoup des soi-disant conforts de la vie ne sont pas seulement indispensables, mais sont des obstacles positifs à l'élévation spirituelle de l'humanité ». L'originalité de Thoreau, comme écrivain, consiste à avoir transporté dans le domaine de l'économie domestique, la thèse du retour à la nature de J.-J. Rousseau. Il se meut dans une sphère moins élevée — de là, en partie, l'accusation de trivialité qui a été fréquemment portée contre lui, — mais plus pratique que celle de son illustre prédécesseur.

*
* *

Essayons de grouper successivement ses idées sur les trois questions de l'habitation, du vêtement et de la nourriture. Nous le verrons à la fois sous son jour le plus favorable et le plus défavorable.

Évidemment, il faut à l'homme un abri, comme à l'oiseau son nid et aux bêtes leur tanière. Mais que de soucis et que de privations pour habiter des maisons qui coûtent énormément d'argent et qui sont loin d'offrir des avantages en proportion! Les Indiens — Thoreau les donne souvent en exemple, car il y en avait encore dans le Massachusetts au temps où il écrivait, et c'étaient des illustrations vivantes de ses thèses, — les Indiens ont des tentes et ils s'en trouvent bien. Chaque famille a son habitation à soi, simple, mais de prix fort modique et qu'on a en outre la facilité de transporter n'importe où avec soi. Parmi ceux qui se nomment les civilisés, bien peu possèdent leur demeure : et non seulement doivent-ils payer des loyers très élevés pour des logements qui ne leur appartiennent pas, mais encore y a-t-il à tout propos des motifs de démêlés désagréables avec les propriétaires. Sans compter enfin que nos système de maisons conduisent aux plus pures folies. Ceux qui en ont l'argent, par exemple, ne maintiennent pas seulement leurs appartements à une température confortable et saine, « ils se font cuire — cela va sans dire, — *à la mode* ».

Pour l'ameublement, même argumentation : « Pourquoi notre mobilier ne serait-il pas aussi simple que celui des Arabes ou des Indiens? Lorsque je pense aux bienfaiteurs de la race humaine, ceux que nous avons honorés comme des messagers du ciel, je ne me les représente point avec un cortège de domestiques sur leurs talons ou des charretées de meubles... » Quant à ces objets de volupté et de luxe « inventés pour les femmes de harems et les

indigènes efféminés du Céleste Empire, et dont Jonathan devrait avoir honte de savoir seulement les noms, je voudrais pour ma part m'asseoir plutôt sur une citrouille et l'avoir tout entière pour moi, que d'être écrasé sur un coussin de velours ». Pour lui, ce qu'il demande c'est la simple cabane qu'il s'est construite, sans élégance, sans confort particulier, mais qui le laisse indépendant et qui ne lui a coûté que 28 dollars et 12 1/2 sous. Il se contenterait même à moins, presque comme Diogène d'un tonneau : « Autrefois, lorsque la question de gagner assez pour vivre décemment, tout en conservant assez de liberté pour des travaux de prédilection, me préoccupait encore plus qu'à présent — car malheureusement je me suis quelque peu endurci, — je voyais parfois une grande caisse près du chemin de fer, six pieds de long sur trois de large, dans laquelle les ouvriers enfermaient leurs outils pour la nuit, et cela me suggéra l'idée que tout homme, fortement pressé par les circonstances, pourrait acheter une caisse pareille pour un dollar, et, après y avoir pratiqué quelques trous avec une tarière pour permettre à l'air de pénétrer, d'y entrer quand il pleuvrait et pendant la nuit et de crocher le couvercle; il serait ainsi libre pour ses plaisirs et libre dans son âme. Ceci ne me paraissait pas du tout la chose du monde la plus désagréable, ni un moyen méprisable. On pourrait se lever quand cela vous plairait, et s'il vous en prenait l'envie on pourrait au moins s'en aller sans avoir un propriétaire ou un agent à ses trousses — je ne plaisante pas le moins du monde »... « Mais hélas ! les hommes sont devenus les instruments de leurs instruments. Celui qui, libre, cueillait les fruits des arbres quand il avait faim est devenu un fermier; et celui qui se mettait à l'abri sous un arbre est devenu un maître de maison. »

Le mal est plus grand qu'on ne pense; c'est d'idées fausses sur les jouissances de la vie qu'est né le désir de propriété dont les hommes se sont si universellement constitués les esclaves. Prenant toujours ses exemples dans son entourage immédiat, Thoreau cite le cas des fermiers de la Nouvelle-Angleterre qui travaillent vingt, trente, quarante ans pour devenir propriétaires de leurs fermes. Ils les ont obtenues par héritage avec des conditions très lourdes à remplir, ou bien ils les ont achetées en empruntant. Ces fermes sont la malédiction de leur existence. En s'informant auprès des assesseurs de sa commune, Thoreau a constaté que ceux-ci ne pouvaient citer sur demande douze noms de propriétaires dont les terres fussent franches de toute dette ou hypothèque. Il n'y a, déclare-t-il, peut-être pas trois fermiers qui aient payé leur propriété par le travail fait sur ces terres. Et ce n'est pas tout : qu'on songe à

l'influence de cet état de choses sur le caractère moral de ces gens. A force de ne pouvoir pas payer ce qu'on doit, on finit par vivre très facilement avec l'idée d'avoir des dettes; les banqueroutes ne sont plus même honnêtes; on se déclare en faillite simplement parce que cela *ne convient pas* à un moment donné de remplir ses engagements. Quand, par aventure, un cultivateur fermier a réussi à vraiment posséder sa maison et ses champs, « il n'en est pas plus riche pour autant, mais bien peut-être plus pauvre; et il est possible après tout que ce soit la ferme qui le tienne en sa possession plutôt que le contraire ». Bref, selon Thoreau, « il n'y a que peu de différence entre être prisonnier dans sa maison ou être prisonnier dans le cachot du district. »

La propriété n'est pas un vol, mais c'est une illusion : « Des richesses superflues ne peuvent acheter que des choses superflues. L'argent n'achète pas une seule des nécessités de l'âme. » Ici encore Thoreau pouvait en appeler à des faits : « J'ai gagné, dit-il, ce dont j'avais besoin pour vivre, voici maintenant cinq années, par le seul labeur de mes mains, et j'ai trouvé qu'en travaillant environ six semaines par an je pouvais couvrir toutes mes dépenses. »

Arrivons au chapitre du vêtement. Thoreau s'y montre plus sévère encore. Le souci d'être habillé correctement relègue au second rang toute autre préoccupation chez la plupart des hommes. C'en devient immoral : « A mes yeux, jamais un homme ne fut moins estimable parce qu'il avait un tacon à ses habits; mais on est plus soucieux généralement d'avoir des habits bien coupés ou du moins propres et non rapiécés que d'avoir une bonne conscience. Et cependant, même si la déchirure n'était pas raccommodée, le pire vice que trahirait ce fait, c'est la négligence. Je sonde quelquefois mes connaissances par des questions telles que celles-ci. Qui serait disposé à porter une pièce de vêtement avec un tacon, ou seulement avec deux coutures supplémentaires au genou? La plupart semblent croire que tout leur avenir serait compromis s'ils faisaient cela. Il leur serait moins pénible de clopiner en ville avec une jambe cassée qu'avec un pantalon déchiré. Souvent lorsqu'il arrive un accident à la jambe d'un monsieur, on peut la raccommoder, mais si pareil accident arrive à la jambe de son pantalon, il n'y a pas de remède. On tient compte de ce qui est respecté et non de ce qui est respectable. Nous ne connaissons que peu d'hommes, mais beaucoup d'habits et de culottes. Habillez un épouvantail avec votre dernier complet et tenez-vous auprès sans vêtement — qui est-ce qui ne saluera pas plutôt l'épouvantail? En passant à côté d'un champ de blé, l'autre jour, voyant un chapeau et un habit sur

un pieu, je reconnus le propriétaire de la ferme voisine; il était seulement un peu plus usé par le temps que lorsque je le vis pour la dernière fois. J'ai entendu parler d'un chien qui aboyait tout étranger s'approchant, revêtu de ses habits, de la maison de son maître, mais qui était facilement calmé quand il s'agissait d'un larron nu. »

Thoreau vraiment ne comprend pas ses semblables. Est-il possible que tout le monde se soumette à cette tyrannie sans protester? « Alors qu'un vêtement épais est presque à tous égards aussi utile que trois vêtements minces, et que de bons habillements sont à la disposition des acheteurs à des prix accessibles à tous; alors qu'on peut avoir un habit résistant pour cinq dollars, lequel durera autant d'années, de gros pantalons pour deux dollars, des souliers de peau de vache pour un dollar et demi, un chapeau d'été pour un quart de dollar et une casquette d'hiver pour soixante-deux sous — ou une meilleure encore faite chez soi à un coût nominal, — est-ce qu'il ne se trouvera pas des gens assez sages pour ne pas retirer leur respect à un homme vêtu pauvrement, mais d'un habillement dont il aura lui-même gagné le prix? »

Est-il besoin de parler des folies de la mode? « Chaque génération se moque des anciennes modes, mais suit religieusement les nouvelles. » L'explication de ces changements, Thoreau la trouve dans le fait que c'est le marchand et non le public qui est le principal intéressé; les facultés simiesques de l'homme font le reste : « Le maître-singe à Paris se coiffe d'une toque de voyageur, et tous les singes d'Amérique en font autant... »

Enfin les réflexions sur la nourriture dont Thoreau émaille ses écrits consistent encore en exhortations à simplifier : au lieu de trois repas par jour faisons-en peut-être un, et à cent plats différents substituons-en cinq. De plus, comme nous l'avons indiqué plus haut, il était végétarien. La répulsion déjà bien naturelle éprouvée par beaucoup de personnes pour la nourriture animale à cause du sang versé qu'elle présuppose, s'augmentait chez lui de ses sentiments de grande tendresse à l'endroit des bêtes. Voyant en elles toutes des amies, on comprend qu'il ne songeât guère à les manger. Mais il a d'autres raisons encore pour s'abstenir de viande, les unes étant d'ordre purement pratique : ayant été son propre chef de cuisine, et ayant à l'occasion préparé du poisson pour sa table, il trouva ces opérations peu propres; elles sont en outre infiniment compliquées, sans compter d'ailleurs que la chair des animaux ne nourrit pas davantage que les produits du sol. Restent enfin des raisons d'ordre moral; ce sont les plus importantes : la nourriture animale excite

chez l'homme d'une façon anormale les fonctions animales; et l'activité de ces dernières ne s'exerce qu'aux dépens des facultés intellectuelles et morales; elle est préjudiciable au côté élevé de notre nature. Nous éprouvons une sorte d'ivresse des sens, qui consiste en la perte de la domination de soi-même, perte de ce qui constitue la dignité de l'être humain. « Je crois que tout homme qui a jamais été soucieux de conserver ses facultés supérieures et ses dispositions poétiques dans le meilleur état, a été particulièrement porté à s'abstenir de nourriture animale, et de beaucoup de nourriture en général. C'est un fait significatif démontré par les entomologistes — je le trouve exposé dans Kirby et Spence — que certains insectes dans leur état parfait, quoique pourvus d'organes de nutrition, ne s'en servent pas. » Ces savants déclarent que c'est là une règle générale « que presque tous les insectes dans cet état de développement complet mangent moins qu'à l'état de larves ». Et ailleurs : « C'est pour moi la plus sérieuse objection aux rudes travaux physiques (*coarse labors*), que, longtemps continués, ils me forcent à manger et à boire grossièrement aussi ».

Pour les mêmes raisons, de sauvegarde de sa dignité d'homme, il faut s'abstenir de vin. Même pris en très petite quantité, c'est-à-dire quand il n'entraîne pas à des écarts violents, il est préjudiciable; s'il n'enivre pas nos sens, il enivre au moins notre imagination; il crée artificiellement des illusions qui, fussent-elles très agréables, n'en sont pas moins indignes d'un être doué de raison : « Je suis heureux d'avoir pendant si longtemps bu de l'eau pour la même cause que je préfère le ciel naturel au ciel d'un mangeur d'opium... je crois que l'eau est la seule boisson dont doive faire usage un homme sage ».

Il faut tout faire pour s'affranchir du pouvoir des sens. Ils sont nos pires ennemis. A moins que nous ne les tenions en laisse par une sorte d'ascétisme qui ne se relâche jamais, ils prennent immédiatement la haute main. Thoreau, dans toutes ses affirmations, paraît partir de la conviction que l'équilibre constant entre les sens et l'esprit est quasi-impossible à l'homme et qu'il est beaucoup plus facile de s'affranchir de l'empire de l'esprit que de celui des sens. Évidemment il a connu lui-même la lutte contre les sollicitations les plus impérieuses de l'esprit d'en bas; ses victoires doivent avoir été souvent difficiles — peut-être a-t-il parfois succombé. Un passage tel que le suivant trahit de la façon la moins équivoque sa nature tourmentée : « Si je connaissais un homme assez sage pour pouvoir m'enseigner la pureté, j'irais le trouver incontinent... La chasteté est l'épanouissement de l'homme; ce qu'on appelle génie, héroïsme,

sainteté — et autres noms encore — n'en sont que les différents fruits. L'homme s'envole tout droit vers Dieu lorsque la voie de la pureté est ouverte. Tour à tour notre pureté nous inspire, et notre impureté nous abat. Il est béni celui qui est assuré que l'animal en lui dépérit de jour en jour et que le divin en prend la place. Peut-être n'y a-t-il pas un seul homme qui n'ait un motif de honte à cause de la nature inférieure et brutale à laquelle il se trouve lié. Je crains que nous ne soyons des demi-dieux qu'à la façon des faunes et des satyres, le divin associé à la bête, des créatures de bas appétits, et que, en une certaine mesure, notre vie même ne soit notre disgrâce... » — Ne dirait-on pas entendre comme un lointain écho de la voix des moines du désert, ou un pressentiment de notre récent Nietzsche : « Je vous propose encore cette similitude : Beaucoup de ceux qui ont voulu chasser leurs démons sont entrés eux-mêmes dans les pourceaux ».

II

Il y a dans toute cette philosophie bon nombre d'idées étroites et simplistes; nous y reviendrons tout à l'heure. Mais on est surpris des critiques nombreuses et injustes dont on a assailli Thoreau, faute de comprendre les nobles aspirations qui sont à la base de toute son œuvre. Il est vrai qu'il n'a pas toujours été très clair dans l'exposé de ses idées, mais c'est un manque remarquable de perspicacité que de l'accuser de philosophie terre-à-terre. Son compatriote et ami, le célèbre poète Whittler, par exemple, lui-même un chantre enthousiaste de la nature, s'est montré bien superficiel lorsqu'il a cru réfuter par une boutade le livre de Walden : « La morale qui s'en dégage, écrivit-il, paraît être qu'un homme, s'il est disposé à s'abaisser au rang d'une marmotte, peut vivre à aussi bon marché qu'un quadrupède; mais, après tout, je préfère pour ma part marcher sur mes deux pieds. »

Si Thoreau a proposé en beaucoup de points le retour à la vie primitive et presque sauvage, ce n'était nullement parce qu'il voulait se faire esclave de la nature, mais pour être libre de tout ce que les conventions et les préjugés sociaux y avaient peu à peu ajouté. Nous avons des besoins naturels que nous *devons* satisfaire et nous avons des facultés spirituelles que nous *pouvons* développer. Or, nous avons ignoré absolument ces dernières pour porter toute notre attention sur des besoins matériels imaginaires. Le luxe d'hier est sans cesse devenu le nécessaire d'aujourd'hui; et ainsi allons-

nous, nous compliquant la vie et nous privant volontairement des jouissances seules dignes d'êtres raisonnables. En d'autres termes Thoreau ne recommande pas du tout la simplicité comme un idéal en soi, comme un but, mais comme un moyen. Il serait tout disposé à renoncer entièrement à boire, manger et dormir, seulement il ne le peut pas sans renoncer à la vie elle-même.

Il est loin d'ailleurs d'avoir été le premier à s'apercevoir que conformer sa vie à celle d'un animal et conformer sa vie à celle de la nature, sont deux. En ce qui concerne, par exemple, la nécrophagie, Pythagore et beaucoup d'autres sages qui ont recommandé une vie essentiellement spirituelle, ont pratiqué et imposé à leurs disciples le système végétarien. Depuis Porphyre, l'auteur du fameux Περὶ ἀποχῆς ἐμψυχῶν jusqu'au Dr Bonnefoy, l'auteur du « Trépied végétarien », c'est le même principe de séparation de vie animale et de vie naturelle qui s'affirme. L'importance si grande attribuée au jeûne dans presque toutes les religions repose sur la conviction évidemment établie par l'expérience que l'abstention de nourriture en général et de nourriture animale en particulier favorise les pensées élevées. Le Christ lui-même a mis en usage ce moyen de recueillement.

Et après tout, même pour le XIXe siècle, Thoreau ne fut pas si novateur qu'on l'a souvent affirmé, qu'il l'a probablement cru lui-même. Très souvent il a simplement exprimé, en les soulignant de son style alerte et de ses illustrations vivantes et souvent amusantes, des opinions courantes chez beaucoup de contemporains. En effet ils sont légion autour de nous ceux qui, comme lui, s'étonnent énormément que l'on puisse être assez idiot pour se soumettre à la tyrannie des usages mondains. Il ne leur vient pas à l'idée que si ce point de vue était vraiment si naturel, l'opposé n'aurait pas triomphé avec tant de facilité et avec tant de persistance. Justement cette force du préjugé aurait dû suggérer, du moins à un homme comme Thoreau, qu'il a fallu un motif encore plus péremptoire que le gros bon sens auquel il en appelle, pour amener les hommes à se soumettre aux exigences des conventions sociales. Les conventions sociales existent, donc elles doivent exister, ou au moins elles ont leur raison d'être, nous eût paru une argumentation plus sage. Il n'était pas besoin du solitaire de Walden pour apprendre à qui que ce fût qu'on vivrait à meilleur compte en s'habillant sans s'inquiéter des exigences de la façon du jour, qu'on serait plus libre si l'on ne devait songer si fréquemment à ne pas violer quelque règle de conduite du reste toute formelle, qu'on s'épargnerait des scènes désagréables en s'enfermant dans une caisse au lieu d'habiter une maison : chacun s'y

soumet, voilà le fait. Ni les déclamations des apôtres de la vie de la nature, ni les flots de ridicule dont on inonde journellement les victimes et les inventeurs de nouvelles coutumes et de nouvelles modes ne prévaudront contre les faits. Et il est trop facile de les expliquer en invoquant l'imbécillité humaine. Sans doute, elle existe cette imbécillité, mais si elle n'a pas été assez grande pour empêcher les hommes de secouer des jougs politiques, religieux, sociaux, littéraires de toutes sortes, pourquoi a-t-elle résisté en ce qui touche aux choses bien plus fondamentales de la vie? Voilà le problème qu'il aurait fallu résoudre avant de passer aux imprécations et aux moqueries.

Regardons-y de plus près, nous verrons que pour l'immense majorité des hommes les conventions sociales sont toute la morale; ils n'en connaissent pas d'autre, les philosophes ont parlé de morale idéaliste, théiste, panthéiste, métaphysique, agnostique, égotiste, eudémoniste, utilitariste, réaliste, naturaliste, pessimiste, optimiste, vitaliste, évolutioniste, persuasive, etc., etc. Mais ni Socrate et Platon, ni le Christ et Bouddha, ni Comte et Spencer, ni Stirner et Nietzsche, ni Guyau et Fouillée n'ont donné une morale pour l'humanité, mais pour quelques personnes d'élite seulement, acceptant leur doctrine spéciale de la vie. Si ces différentes morales se rencontrent presque toutes dans leurs préceptes pour la vie pratique, cela ne signifie pas qu'elles expliquent toutes logiquement la morale, mais c'est une preuve qu'elles cherchent toutes, sans exception, à s'accorder avec la réalité des faits, à la justifier cette réalité, non pas à la changer, sauf peut-être dans quelques détails. La morale dite du dévouement et la morale dite utilitaire, par exemple, partant de principes diamétralement opposés, se rencontrent parfaitement pour formuler la grande loi de la solidarité humaine; tout comme dans l'antiquité la morale épicurienne et la morale stoïcienne arrivaient toutes deux à proclamer l'ascétisme comme le moyen le plus certain d'atteindre au bonheur dans l'existence. Ce qui revient à dire que la morale existerait très bien sans les moralistes; elle aurait peut-être même pris sans eux une voie de développement moins tortueuse. Mais cela est déjà en dehors de notre sujet. Ce qui nous importe c'est de savoir que les morales théoriques ne précèdent pas, mais *suivent* la morale pratique, et que la morale pratique elle-même est conventionnelle de *a* jusqu'à *z*. Les conventions sociales les mieux enracinées, les plus inconscientes ne sont que l'expression de lois morales; les autres, moins fixes, les conventions mondaines, en sont un prolongement ou un complément, souvent un simple moyen d'assurer l'observation d'une loi importante. En Amérique, les relations entre

les sexes sont naturellement très morales — peu importe la raison, qui peut être le climat, la peur de l'opinion, une croyance religieuse, — les conventions mondaines en ce domaine seront en conséquence beaucoup plus lâches qu'elles ne le sont en Europe. Mais dans d'autres domaines où la nature expansive de l'Américain nécessite plus de contrainte, l'étiquette est souvent beaucoup plus stricte qu'en Europe. On voit qu'une étude systématique du conventionnalisme serait une contribution des plus utiles à la science de la morale, puisque celle-ci consiste en dernier ressort, et malgré les apparences, à justifier bien plus qu'à modifier les doctrines éthiques de l'humanité. Si la morale est bien comme nous l'affirmons une science historique, c'est un examen tel que celui que nous proposons qui sera certainement appelé à résoudre la question si controversée du principe de la morale. En tout cas, quoique sans être encore en mesure de l'affirmer positivement puisque nous n'avons pas encore établi au moyen de cas concrets notre position, nous pouvons suggérer dès à présent ceci : peut-être ces conventions qu'attaque si furieusement Thoreau, ces complications de la vie dont il s'indigne tant, sont-elles précisément l'expression, chez la masse des hommes, de ce développement spirituel aux dépens de la vie matérielle, qu'il réclame. Thoreau a raison en cela : nous avons des conventions à cause de l'imbécillité humaine, mais celles-ci sont précisément des règles pour diriger ceux qui ne sauraient se diriger sans elles — tout comme les règles de rhétorique sont pour ceux qui ne savent pas parler et écrire, et les préceptes de pédagogie pour ceux qui ne sont pas des pédagogues. Un orateur ou un professeur de talent pourra impunément ignorer ces lois conventionnelles, un homme qui n'est pas naturellement orateur ou professeur mais veut le devenir ou le paraître, ne saurait mieux faire que d'observer consciencieusement les règles de l'art. Il y a parfaitement des modes d'action légitimes au-dessus de la morale conventionnelle, mais elles ne sont connues que de quelques esprits supérieurs, lesquels ont le droit de violer les lois de conduite purement artificielles qui régissent la plupart des hommes, uniquement parce qu'ils peuvent eux se tracer leur propre voie.

On entrevoit ainsi au point de départ même de sa philosophie toute l'irrationalité de notre auteur. En prétendant que les hommes eussent à s'affranchir des conventions, il partait du principe que tous les hommes sont des esprits supérieurs, des élus capables de ne prendre d'autre guide dans la vie qu'eux-mêmes. Thoreau, le prétendu philosophe, s'est arrêté aux apparences pour juger, tandis que les autres, les millions qui composent la foule imbécile ont, plus ou

moins inconsciemment sans doute, marché dans le chemin qui est pour eux celui du plus grand affranchissement possible du pouvoir de la chair.

Essayons donc d'interpréter le sens des conventions sociales en partant de ce nouveau point de vue. Etudions-les non pas seulement là où le caractère d'imitation pure et simple est pour ainsi dire seul apparent, mais cherchons à pénétrer les raisons qui les ont fait naître et par conséquent les expliquent. Nous n'avons qu'à reprendre les trois chapitres que nous avons passés en revue chez Thoreau : l'alimentation, le vêtement, l'habitation et la propriété.

*
* *

Thoreau rappelle quelque part que les anciens légistes orientaux ne faisaient pas de distinction entre les fonctions naturelles de l'organisme humain et réglaient tout indifféremment, même les actes les plus matériels de l'existence, les fonctions d'excrétion, la cohabitation des sexes, etc. Cela prouve, dit-il, qu'ils n'étaient pas corrompus comme nous que la honte retient. Soit, ils n'étaient pas corrompus, mais aussi ils n'étaient qu'innocents; et il est loin d'être prouvé qu'en perdant l'innocence, nous ayons reculé. Nous distinguons et nous avons raison. Il y a des fonctions de nos organes qui sont nécessaires, mais dont il est au moins inutile de parler. Et la distinction, pour s'être faite naturellement dans notre esprit, n'est pas arbitraire pour autant. Nous remarquons en effet que là où on tire une ligne, on la tire toujours au même endroit, et que plus nous nous développons, plus cette distinction est confirmée. Cette unanimité des témoignages aurait dû ouvrir les yeux à Thoreau. A l'argument ethnologique s'ajoute celui de l'évolution de l'enfant; nous voyons qu'à l'âge de l'innocence, lui non plus ne tire pas de ligne, parle de tout indifféremment; la pudeur, les égards, le tact viennent avec l'âge et la raison. Ce sont là des faits qui méritent d'être traités autrement que par de faciles plaisanteries. Déclarer tout cela arbitraire, c'est aussi intelligent à peu près que de soutenir que la poésie n'obéit à aucune règle, sous prétexte que certains hommes ont écrit des vers sans avoir préalablement étudié un traité de prosodie.

D'ailleurs le principe que suit l'esprit de l'homme pour établir sa hiérarchie des fonctions naturelles se laisse démêler sans trop de peine. Il place au bas de l'échelle celles qui nous rapprochent le plus de l'animal, et au haut de l'échelle celles qui l'en distinguent. Et parmi les fonctions animales qui sont nécessaires si l'on ne veut pas

renoncer à l'existence même, il a encore su distinguer entre celles qui se refusent à perdre leur caractère bestial, et celles qu'il peut rendre moins grossières, qu'il peut, en quelque sorte, spiritualiser par les circonstances dont il les entoure, leur prêtant même à l'occasion un caractère décidément poétique.

L'une des fonctions inférieures ainsi transformées par l'homme est l'alimentation. Commençons par rappeler que le goût est un guide excellent, sinon infaillible, dans le choix de la nourriture. Les recherches des physiologistes ont mis ce point hors de doute. Herbert Spencer l'a mis à contribution pour justifier le désir des douceurs chez les enfants. C'est aussi le goût qui a conduit l'homme à l'usage des condiments, qui facilitent comme l'on sait le travail de la digestion; ils rendent cette dernière moins laborieuse physiquement, moins animale. Notre organisme n'étant plus pris à partie si complètement par cette opération d'assimilation et de digestion, l'individu dispose de plus d'énergie pour des fonctions d'un ordre plus élevé. La cuisson des aliments a un effet semblable. Enfin l'absorption de viande constitue un pas de plus vers un minimum possible d'action des organes physiques dans la réfection corporelle; il faut moins de nourriture animale que de nourriture végétale pour un même effet nutritif final et le travail d'assimilation est plus facile. Qu'on nous pardonne de redire des choses que chacun sait; cela nous a paru nécessaire pour la clarté de notre exposé.

Thoreau lui-même distingue entre nourritures plus ou moins grossières. Il est vrai qu'à ses yeux la plus grossière est la viande, la raison alléguée étant qu'elle excite les fonctions animales. L'idée en elle-même n'est pas fausse s'il s'agit de viande absorbée en trop grande quantité; mais alors elle est vraie tout autant de végétaux absorbés en trop grande quantité. Ramenons la question à ses termes exacts, c'est-à-dire supposons la viande absorbée en quantité normale et les végétaux également, le résultat sera juste l'opposé de celui que Thoreau a prétendu : la portion de viande sera moins susceptible de transformer l'homme en animal soit dans la fonction digestive elle-même, soit en stimulant par association les autres facultés sensuelles. Plus un mets est délicatement préparé et léger, plus il aristocratise l'homme; plus on complique l'art de la cuisine, plus on arrivera au but rêvé par Thoreau lui-même. Sans doute les défauts et exagérations sont à la porte. Il y aura des personnes qui mangeront en quantité anormale de la viande et des mets délicats; ils en absorberont relativement davantage s'ils sont bien préparés que s'ils le sont grossièrement. Mais ici comme ailleurs il ne faut pas juger d'après les cas monstrueux, mais d'après les cas normaux.

Attaquer l'art culinaire sous prétexte de friandise ou d'excitation sensuelle, c'est comme d'attaquer la religion sous prétexte qu'elle favorise l'hypocrisie ou la morale, sous prétexte qu'elle dégénère à l'occasion en pédantisme.

Il est cependant deux objections plus sérieuses qu'on peut faire ici et qu'il convient d'examiner.

D'abord si la civilisation repose sur le développement de nos facultés spirituelles et celles-ci à leur tour sur l'absorption de la viande, la civilisation repose indiscutablement sur une déviation aux lois naturelles. Non seulement la nourriture animale n'est pas indispensable à l'homme, mais elle n'est pas en réalité celle que la nature lui avait destinée. Des autorités comme Ludwig et Virchow appuient le témoignage des végétariens sur ce point. Il y a des classes entières de gens qui ne connaissent pas l'usage de la viande et ne s'en trouvent pas plus mal : les paysans russes, les ouvriers belges et allemands, les mineurs de l'Amérique du Sud, etc. D'après le Dr Saffray, le nombre des hommes vivant d'après le système végétarien serait bien supérieur à celui des consommateurs de chair animale. Qu'on se souvienne aussi que nos cousins les grands singes, les gorilles et les orangs-outangs, par exemple, sont doués d'une vigueur tout à fait respectable sans jamais absorber d'autre nourriture que des fruits et des plantes. De fructivore qu'il était, l'homme s'est donc fait, de son propre choix, carnivore. Il est bien vrai que les circonstances sont autres aujourd'hui que dans le passé. L'idéal humain s'est modifié ; aux préoccupations uniques de chasse, de guerre et de brigandage ont succédé des périodes de développement intellectuel. Or le système d'alimentation végétale, également d'après Ludwig et Virchow, n'est possible, du moins n'est recommandable, que pour l'homme vivant en plein air ou ayant une vie physique très active. Celui-là peut supporter les grosses quantités de nourriture lentement et péniblement digestibles qui sont le minimum nécessaire à l'organisme. Pour celui qui travaille en chambre, dont la vie physique est très modérément développée, qui a surtout besoin de son cerveau pour vaquer à ses occupations, il lui faut une nourriture qui s'assimile facilement et représente un aussi petit volume que possible, soit, de la viande. Mais même en concédant ces dernières affirmations, il n'en reste pas moins incontestable que la nécrophagie constitue une dérogation à l'ordre naturel et l'on a certes le droit de poser la question : Est-ce que nous devons accepter de développer notre nature spirituelle aux dépens des droits des bêtes? Des hommes aussi peu suspects de sentimentalité que Bentham et Mandeville ont répondu négativement.

M. Renouvier, et beaucoup d'autres, ont réduit le problème aux proportions d'une question de morale qui nous paraît un peu étroite. Sans doute l'homme doit faire souffrir aussi peu que possible. D'autre part, il est un être de la nature et ne peut se soustraire à ce fait. Or, combien d'êtres de la nature qui se nourrissent aux dépens d'autres êtres de la nature! Cependant nous ne songeons pas pour autant à les qualifier d'immoraux : quel est l'animal encore qui ne choisisse la nourriture qui lui convient le mieux sans que l'idée nous vint de lui contester ce droit? Supposé qu'un lion désirât se nourrir de fruits et d'herbes et s'en trouvât mieux, il nous semblerait tout naturel qu'il abandonne le régime carnivore. N'oublions pas non plus qu'on voudrait faire renoncer l'homme à la viande pour les produits végétaux de la terre. Or, si la théorie de Descartes, de l'insensibilité des bêtes, a été abandonnée tôt après celui qui l'avait formulée avec si peu de ménagements, il ne manque pas d'hommes de valeur pour proposer aujourd'hui d'abandonner la théorie de l'insensibilité des plantes aussi bien. On sait avec quelle conviction Fechner a défendu cette idée. Et, de fait, il n'existe pas plus d'argument direct à opposer à la théorie de la sensibilité du monde végétal qu'il n'en existe en faveur de celle de la sensibilité des bêtes. C'est là positivement une question de métaphysique; si nous ne pouvons la résoudre affirmativement, nous ne saurions pas davantage la résoudre négativement : — qu'reste-t-il dès lors à faire à l'homme, sinon de renoncer à vivre?

Il est donc en somme assez raisonnable d'agir selon les lois révélées par la nature pour autant que nous les connaissons avec certitude. Or il est un principe auquel on ne trouve guère d'exception dans la nature, c'est que l'inférieur doit céder devant le supérieur. C'est celui auquel l'humanité s'est conformée depuis qu'elle a fait les premiers pas dans la voie de la civilisation, et sur quelle raison se fonderait-on pour prouver qu'elle a eu tort? Nous avons des raisons de croire que l'homme est l'être supérieur de la nature : le fait de sa domination effective semblerait à lui seul suffisant pour le prouver. Remarquons que la science est sur ce point en parfait accord avec l'ancienne théorie chrétienne, si maltraitée par certains penseurs, de l'anthropocentrie, c'est-à-dire la théorie qui fait de l'homme le centre et le but de la création. Ce n'est pas notre faute si la loi fondamentale de l'univers semble être une loi de guerre. Mais puisqu'il en est une fois ainsi, qu'au moins le supérieur puisse affirmer ses droits plutôt que l'inférieur. Bref, si la nourriture animale favorise le progrès de la race humaine, tuons et bouchoyons. L'élément spirituel doit de plus en plus triompher de l'élément

matériel dans le monde — nous en convenons tous avec Thoreau et les végétariens : ne sacrifions donc pas au nom de ce spiritualisme, même étroitement compris, le triomphe sur la nature animale. Renoncer à la viande serait, sinon renoncer absolument à la vie de l'esprit, du moins en retarder considérablement le triomphe final.

Ceci n'est point du tout en contradiction avec ce que nous avons dit des sages ascètes d'autrefois, car ce que nous savons aujourd'hui des conditions qui favorisent la vie intellectuelle on ne le savait pas alors. Le jeûne favorisera encore aujourd'hui les pensées nobles et pures, mais une bonne cuisine les favorisera mieux encore — voilà toute notre thèse. Et ceci nous amène naturellement à la seconde objection que soulève notre point de vue.

Il faut reconnaître que le renoncement à la vie naturelle ne va pas sans compliquer beaucoup la vie, et la complication de la vie est précisément un des grands points que Thoreau reproche au modernisme. Mais une fois de plus, notre moraliste se montre en réalité fort superficiel dans son examen du problème à juger. Ses attaques se retourneront une fois de plus contre lui. Pourquoi, en effet, en appelle-t-il avec tant d'insistance à la simplicité, sinon, on s'en souvient, parce qu'il y voit la condition d'un plus parfait développement de notre nature spirituelle? Or, tout ce que nous avons dit nous prouve que loin de devoir poser avec Thoreau le simpliste dilemme suivant : ou la vie matérielle ou la vie spirituelle, il faut au contraire poser cet autre : ou bien rejeter la complication d'une cuisine soignée et sacrifier le développement de nos hautes facultés, ou bien accepter la complication de la vie dans une certaine direction et en tirer avantage en faveur de nos facultés supérieures. Inconsciemment la civilisation a constamment poussé à l'adoption de la seconde alternative et il serait difficile de prouver que les événements lui aient donné tort. Malgré l'apparence paradoxale de la thèse, il semble évident qu'affranchir l'homme des fonctions animales dans la mesure du possible est le principe qui est à la base de toute notre histoire de l'alimentation. Il y a eu comme une sorte de providence qui a voulu qu'au moment où nos ancêtres semblaient s'en écarter le plus, ce fût précisément dans cette voie qu'ils eussent à marcher. Quand les Romains se livraient aux orgies de la table demeurées fameuses, le devoir des cuisiniers était de rendre possible une absorption aussi formidable que possible de nourriture en préparant des mets facilement assimilables. Ce n'était que lorsque la cuisine faillissait qu'on avait recours au procédé écœurant qu'on ne nomme point.

S'il en est qui se moquent de ces raffinements culinaires pour

jouer aux esprits indépendants, en réalité n'est-il pas vrai que nous nous défendons difficilement d'un certain respect pour le gourmet et d'un certain mépris pour l'avale-royaume qui dévore indistinctement tout ce qui lui tombe sous la main? Et il y a une logique profonde dans ce phénomène qu'un homme raffiné dans ses goûts exerce une vraie fascination sur l'homme de tous les jours. Les privations et le manque de mets délicats, comme l'affirme Thoreau, coûteront énormément à un individu de la première catégorie, sa vie sera plus difficile, plus compliquée, mais comme type celui-ci se rapprochera davantage de l'homme idéal qu'un homme de la seconde.

C'est le même désir d'éviter autant que faire se peut le contact avec la nature basse et matérielle de l'être humain qui guide le beau sexe dans sa préférence de « petits plats » dont on touche à peine. Manger très peu et cependant vivre, c'est poser pour l'éthéré — et poser pour quelque chose, c'est avoir une aspiration. Il n'y a rien là de si ridicule. Il ne faut point retirer tout notre respect aux femmes qui boivent du vinaigre et mangent des « pickles » pour paraître plus minces et plus transparentes. Souvent, il est bien vrai, les apparences seules sont réelles; c'est toujours un hommage que la chair rend à l'esprit. Il y a aujourd'hui une réaction contre cette disposition, au nom du sens commun. On affecte de rire beaucoup et de prendre en pitié posthume ces êtres délicats qu'étaient autrefois les dames de la haute société. Même chez des raffinés on ne trouve plus mauvais de manger à sa faim. On est plus *matter of fact*. On sait qu'il y a une certaine limite au delà de laquelle il ne sert de rien d'aller. En étant malade, on doit donner encore plus d'attention au corps, et jeûner serait un mauvais calcul. Seulement, si ce point de vue est légitime, n'en prend-on pas occasion pour retourner au culte de la chair?

Est-il besoin de rappeler encore que les manières à table doivent simplement trahir le même souci des gens *select* à indiquer leur dégoût pour la matière? Sans doute on peut aimer beaucoup la bonne chère; mais qu'on ne s'en vante pas, ou qu'on fasse voir qu'on l'aime malgré soi. De là, la règle fondamentale : ne pas manger avec les doigts, ne pas toucher cette nourriture ignoble dont nous dépendons, c'est vrai, mais que nous n'en méprisons pas moins. Une armée d'instruments se trouve à côté de notre assiette pour nous permettre d'éviter le contact humiliant. Et n'allez pas tenir autrement que du bout des doigts ces instruments avilis par leur usage; que vos mouvements ne laissent soupçonner aucun effort, que la grâce fasse passer inaperçue le plaisir de satisfaire la

faim et la soif. Ayez garde de laisser languir la conversation : se taire c'est n'être occupé que de son estomac, etc.

Mais voici qui suggère un aspect nouveau de la question. Nous avions dit plus haut — après Thoreau, du reste, — que manger n'est pas seulement un acte matériel en soi, mais qu'il stimule nos fonctions corporelles, nos différents organes. Or, parmi ces organes se trouve le cerveau, organe de la pensée, mais organe tout de même et soumis aux lois de la matière. S'il est bien nourri, il travaille bien ; il produit l'esprit de bonne qualité. S'il est légèrement suralimenté, surchauffé, il produira plus encore, mieux encore. Il en résulte que même absorber un peu plus de nourriture que nécessaire, c'est favoriser l'activité spirituelle de l'homme. Si donc par toutes les conventions ci-dessus énumérées on cherche à montrer qu'on est détaché des conditions animales de l'existence, d'autre part on a recours à cette même nourriture pour mettre en activité la nature supérieure de l'homme. En d'autres termes on se réunit dans un banquet pour jouir de l'effet d'un surplus d'alimentation. Et évidemment de là l'usage du vin, du café, des liqueurs qui ont l'avantage d'allumer très vite les facultés de l'homme, entre autres celles du cerveau. On parle beaucoup aujourd'hui des banquets sans spiritueux. Cela peut être excellent comme exemple à ceux qui abusent de boissons alcooliques ; en réalité c'est enlever au repas le moyen le plus effectif pour atteindre son but. Il n'est pas impossible d'être gai dans un banquet sans vin, mais l'effet des mets solides qu'on mange, lequel seul demeure comme stimulant corporel, n'arrive que lentement au cerveau, — trop tard cependant, c'est-à-dire quand notre constitution est déjà fatiguée et alourdie. Le peuple le plus adonné aujourd'hui à ces banquets sans vin et sans spiritueux, c'est celui des États-Unis ; les Américains sont abstinents — mais combien prosaïques. Ceux qui ont toujours eu et ont encore la spécialité des banquets spirituels, ce sont les Français qui ont le vin.

Cette vérité qu'il faut stimuler l'esprit pour nous mettre en mesure de donner le meilleur de nous-même est si bien reconnue que l'on voit rarement deux personnes causer ensemble et qui ne songent immédiatement à manger et à boire, qui du thé, qui du vin, qui des liqueurs. Cela peut être un procédé très indigne que de nous exciter par des moyens artificiels, mais ce n'est certainement pas à la honte de l'humanité si elle aspire à être plus intéressante qu'elle n'est à jeun et sans moyens artificiels. Thoreau n'aurait peut-être pas sa réputation de mauvais compagnon s'il avait été moins rebelle aux remèdes qui nous sont offerts pour nous rendre plus spirituels

et plus jovials. On comprend cela d'un savant ou d'un penseur qui a voué sa vie à la science et qui pour des travaux spéciaux se défend tout excès; mais la vie est la vie et un savant qui n'est qu'un savant est un monstre — utile peut-être, mais un monstre. Thoreau nous le répétons, en voulant faire de tout homme un philosophe a absolument divagué. A force de devenir moraux, nous tuons la vie. Plus que jamais, ne faut-il pas réagir contre la monotonie de nos existences? A être toujours maîtres de nous-mêmes, nous aboutissons à un *nirvanâ*; à chercher le bonheur monotone que de maussades moralistes nous proposent avec une insistance remarquable, nous nous éloignons toujours davantage de ce que nous prétendons chercher : l'équilibre c'est la désolation de l'âme. Il n'est pas vrai que la jouissance suprême soit dans la disparition des passions. On écarte avec elles des quantités de maux, c'est vrai, mais en même temps les seules jouissances positives auxquelles nous puissions atteindre. Quand les excès auront cédé à nos efforts opiniâtres, la mort sera dans nos cœurs.

Il y aurait nombre de sujets intéressants à toucher en d'autres domaines connexes à celui que nous venons d'examiner. Ainsi Thoreau vante la chasteté. Nous n'avons garde de le contredire. Encore là, néanmoins, il y a ce fait dont il faut tenir compte : nous sommes des hommes. On peut le regretter, non le nier. Vouloir se mettre au-dessus de la nature peut être ici même plus mauvais qu'une signalée victoire. N'approfondissons pas; mais qu'on songe seulement à la classe sans cesse grandissante des vieilles filles... Un de ces Pères de l'Église qui comprenaient souvent tellement mieux que nous la nature humaine, écrivait un jour : « L'habitude de la chasteté endurcit le cœur ».

* * *

L'art de l'habillement a été particulièrement maltraité par le sens commun, qui prétend — sans beaucoup de raison — être aussi le bon sens, et Thoreau, vulgaire comme il peut être, ne devait pas manquer de se payer une vigoureuse tranche de plates plaisanteries à l'endroit des fantaisies du costume et des « singeries de la mode ». Ici moins que partout ailleurs il ne soupçonne qu'il se pourrait bien que ces coutumes si dénigrées par lui sont, après tout, un simple effort pour réaliser l'idéal qu'il a lui-même proposé.

Des différentes théories émises sur l'origine du vêtement, la plus discréditée actuellement est celle qui en fait un préservatif contre le froid. A. Russel Wallace a démontré d'une façon péremptoire que,

dans l'immense majorité des cas au moins, c'est la sensibilité au froid qui vient du vêtement et non le vêtement de la sensibilité au froid. Or il se trouve que Thoreau ne connaît aucune théorie de l'habillement que celle qui paraît manifestement fausse. Aujourd'hui sans doute le vêtement est devenu partout dans le monde civilisé un garant contre le froid, mais il a conservé comme par le passé une signification différente. Notre écrivain ne l'ignore point puisqu'il attaque précisément ce fait que l'art de se vêtir trahit chez ses contemporains d'autres préoccupations que celles de se garantir contre les intempéries; mais il condamne ces préoccupations sans même vouloir prendre la peine de rechercher en quoi exactement elles consistent. Une telle position est bien digne de son bigotisme moral.

Deux autres théories sur l'origine du vêtement sont : celle qui en fait primitivement un moyen d'ornementation, et celle qui y voit une manifestation de la pudeur. Disons d'emblée que nous ne désirons nullement prendre parti dans ces discussions. Aussi bien elles nous semblent oiseuses. Il n'est pas du tout *a priori* certain qu'il n'y ait qu'une origine du vêtement. Une chose est d'autre part incontestable, à savoir que le vêtement sert à la fois à parer au froid, à s'orner et à sauvegarder la pudeur, et il n'est aucun de ces motifs qui ne puisse avoir conduit à son usage, indépendamment des deux autres ou concurremment avec eux, et l'essentiel pour nous est ceci : il y a quelque chose à côté du motif utilitaire, le seul pris en considération par Thoreau, et c'est ce quelque chose qu'il s'agit de déterminer.

En réalité les deux théories de l'ornementation et de la pudeur ne sont pas si différentes qu'il semble d'abord. La première nous semble cependant, à elle seule, incomplète. Apparemment on s'orne pour quelque chose, et dire que l'homme veut, avec la parure, satisfaire l'instinct esthétique, c'est se payer de mots, et l'un des nombreux cas où la science contemporaine pratique tout simplement la méthode des médecins de Molière.

Il est important de se rappeler que l'idée de beauté n'est pas primitive dans les arts, en d'autres termes que les arts ne sont pas toujours des beaux-arts. Spencer et d'autres ont donc pénétré plus avant dans le mystère en donnant comme origine au costume, le désir de se distinguer. La proposition : c'est beau parce que cela distingue est bien antérieure à cette autre : cela distingue parce que cela est beau.

Mais encore se distinguer de qui, de quoi? Jusqu'ici, à notre savoir, on n'a pas eu l'idée qu'il pouvait s'agir d'autre chose que de distinction entre des hommes. Les chefs de tribus sauvages por-

tent des plumes ou autres insignes empruntés au monde des animaux pour se distinguer de leurs subordonnés ; les femmes se parent pour attirer l'attention des hommes. Mais cela est loin de résoudre le problème tout entier. On ne rend compte d'abord que de l'existence des rois et des chefs. Et quant aux femmes, leur condition générale d'esclavage dans l'antiquité et le mariage par pure raison d'affaire ou de guerre permettent de douter que l'ornement pour plaire aux hommes fut une origine bien fréquente de la parure. De plus, on n'explique pas comment des plumes ou des coiffures, — fussent-elles de un mètre et demi de circonférence, — ou des colliers, des bagues, des bracelets — dussent-ils peser 25 kilos, se développeraient en vêtements. On n'a pas assez distingué en général entre la parure et l'habillement proprement dit.

Si nous examinons les données de l'ethnologie relatives aux premières étapes de la civilisation chez tous les peuples, et sans vouloir être exclusifs, nous remarquons très généralement ceci : quand l'homme ou la femme couvrent quelque chose, ce sont les parties sexuelles; et la raison en est évidemment que la vue des parties spécialement animales suggère des actes spécialement animaux. Or l'homme a la pensée qui l'élève au-dessus de la nature. L'usage du vêtement nous paraît donc signifier le désir de l'homme de se distinguer de la bête. Il n'est pas nécessaire pour autant de supposer l'existence d'une sorte de pudeur-entité. La pudeur est un sentiment complexe, dès lors pas primitif. Elle peut même être dans sa forme précise, comme on l'a affirmé, un produit du vêtement; l'idée première n'en reste pas moins le besoin de renier l'état de nature animale. Qu'on n'ait pas attendu jusqu'à nos jours, pour prêter une signification profonde au vêtement, autre que le froid, autre que l'ornement, nous le voyons dans de vieilles légendes comme le mythe d'Adam et d'Ève.

Deux faits tirés de l'ethnologie et qui semblent au premier abord contredire notre point de vue, le confirment au contraire. Westermark prétend que le vêtement chez la femme a pour but de faire ressortir les parties sexuelles plutôt que de les dissimuler. Il y a clairement ici confusion entre vêtement et ornementation ; ou bien, s'il s'agit vraiment de vêtement, c'est manifestement un cas d'hommage que le vice rend à la vertu : on veut avoir l'air d'arborer les voiles de la pudeur et cependant on serait désolé d'être pris au sérieux : on dissimule en affirmant. Du reste, comment pourrait-on mieux faire ressortir les charmes féminins qu'en les laissant nus? — il n'y a que le procédé bien connu de nos pornographes modernes : exciter la curiosité, irriter le désir.

L'autre fait est celui-ci : certains ethnologistes ont désigné la jalousie du mari comme l'origine du costume. Sans compter que cela n'explique pas le vêtement chez l'homme, il paraît que loin d'en conclure que la pudeur n'a rien à faire avec le problème, il y aurait là un témoignage frappant du rôle que les fonctions animales de l'homme ont joué dans l'usage du costume.

On objectera peut-être cette coutume de l'Afrique centrale rapportée par M. Letourneau et souvent citée, selon laquelle les femmes couvriraient jalousement leurs pieds et laisseraient à nu le haut de leurs cuisses. Mais il convient de remarquer que les cuisses ne sont pas exactement laissées nues, mais se découvrent seulement par le mouvement de la marche. Quant aux pieds soigneusement dissimulés par pudeur, il y a là un mystère, à notre connaissance inexpliqué : quel est le rapport entre la volupté sexuelle et les pieds? — la seule chose certaine c'est qu'il y en a un, car on trouve des coutumes qui en trahissent l'existence non seulement chez les Égyptiens, mais chez les Chinois, chez les Arabes, chez les anciens Germains et chez les Espagnols d'aujourd'hui même (Gautier prétend, dans son *Voyage en Espagne*, que les courtisanes découvrent leurs pieds en signe d'assentiment à ceux qui sollicitent leurs faveurs).

Si nous passons à l'évolution du costume nous verrons notre hypothèse pleinement corroborée par les faits. Une fois qu'on aura eu l'idée de se distinguer de l'animal en dissimulant ce qui suggère la bestialité, on sera naturellement porté à s'en distinguer autant que possible, davantage, toujours davantage, si bien que les parties de la peau non recouvertes seront de plus en plus rares. Ce qui laisse froid un sauvage dans la tribu duquel les femmes ne recouvrent que le haut des cuisses, allumera un civilisé. Et de nos jours la moindre vision de la peau d'une femme, sauf le visage et quelquefois les mains, peut être néfaste.

Il ne faut pas être surpris que la femme joue le premier rôle dans ces questions. Les recherches des savants tendent à établir en effet que d'une façon générale elles sont plus couvertes que les hommes. C'est que l'homme domine *a priori* la nature par ses occupations, il chasse, il guerroye, il fait des affaires; la femme au contraire vaque aux occupations domestiques, celles qui la maintiennent davantage en contact avec les besoins de la nature; elle est dès lors pour l'humanité le symbole de la vie conjugale qui pour la masse est synonyme de vie animale. On en voit la preuve jusque dans notre littérature et notre art pornographique : c'est la femme qui est le sujet traité par l'auteur ou l'artiste, et ce serait le propre d'un optimisme naïf

de ne voir là qu'une question d'esthétique. Une autre raison, qui a son origine dans l'esprit de la femme elle-même, c'est qu'étant moins développée intellectuellement que l'homme, moins loin de l'animal, elle est par conséquent plus portée à montrer qu'elle en diffère. Sa nature capricieuse, irraisonnée, passionnée, manquant de domination, tout cela elle le dissimule par plus d'artifices. Elle a la grâce naturelle, l'homme a la grâce acquise... seulement l'Eve nouvelle, c'est-à-dire la femme qui étouffe sa spontanéité par la raison froide et calculée de l'homme, pose pour dédaigner les chiffons.

Qu'on observe maintenant les caractères particuliers du vêtement aux différentes époques et dans les milieux différents. Chez les peuples peu développés et dans les basses classes de la société, chez les paysans et les ouvriers, les choses qui frappent par la couleur bruyante ou par la forme extraordinaire sont les moyens tout indiqués pour se distinguer de la nature. Et en effet la couleur voyante, et les chapeaux pointus ou à ailes, ou les robes qui déforment le plus soit les bras, soit la poitrine, soit les hanches sont en honneur. Cette passion pour le frappant disparaît à mesure qu'on s'élève dans la société ou dans le degré de civilisation. Il est impossible naturellement de fixer avec exactitude le moment où l'art de la parure a revêtu un caractère distinctement esthétique. Certains individus probablement n'ont pas tardé à manifester un goût véritable et ont essayé de remplacer le frappant par le beau. D'une façon générale cependant l'évolution fut lente, et sujette à des arrêts, voire des reculs. — Quelle devait être l'issue finale de ces tâtonnements? c'est qu'on adopterait l'idée depuis longtemps proclamée par quelques esprits d'élite : ce qu'il y a de plus beau, c'est la femme telle qu'elle sort des mains de la nature. Tout comme nous admirons les formes et les grâces d'un lion, d'un tigre, d'un cheval, d'un écureuil, nous admirons les lignes de l'animal humain, surtout de la femme. Il faut donc chercher un compromis par lequel tout en voilant les attraits physiques sexuels du corps féminin, nous puissions encore jouir de sa beauté. Nous sommes assez loin des temps primitifs de l'humanité pour ne plus avoir à nous guider exclusivement d'après le critère de la sensualité — de là ce retour, cette concession légitime à la nature.

De cette façon nous répondons à l'objection qu'aura sans doute faite à part soi le lecteur. Pourquoi dans un bal ou dans une fête la femme se décollète-t-elle? Un bal, un banquet, même le dîner de tous les soirs doit être une manifestation de la nature spirituelle de l'homme. Le plaisir intellectuel, dans lequel entre la jouissance

esthétique, joue le rôle essentiel; c'est une fête de l'esprit, où les facultés supérieures seules sont en jeu. Voir dès lors un beau cou de femme, de belles épaules, de beaux bras n'a aucun inconvénient; on n'y attache par association que des idées d'ordre esthétique et dégagées de tout élément matériel ou bas. Dans une atmosphère de pureté artistique tout est pureté.

On remarque aussi de très notables efforts aujourd'hui pour le retour aux toilettes simples. Il faut se garder d'y voir un mouvement d'évolution régressive; c'est au contraire une reconnaissance des droits d'un principe esthétique supérieur.

Que ce retour aux formes naturelles dans la parure soit en même temps une ruse féminine pour plaire à l'homme et l'attirer dans ses filets, il serait difficile de le contester. La femme s'associe pleinement à l'idée générale que l'animal devrait se taire en nous, mais en même temps elle n'entend pas renoncer, sauf pour la forme, au doux péché. Les exigences de l'art se rencontrent le plus heureusement du monde avec les exigences de l'humanité.

Cependant aux diverses étapes entre le point de départ — l'habillement qui s'écarte de la nature, jusqu'au point d'arrivée — l'habillement qui s'en inspire, il y a une quantité d'errements à droite et à gauche dont le principe d'explication appliqué jusqu'ici ne suffit pas à rendre compte. Quelle est l'origine du caprice des modes? C'est que nous ne voulons pas seulement nous distinguer des animaux qui vont nus, mais de nos semblables aussi bien. On peut même dire qu'aujourd'hui ce motif de toilette a passé au premier plan, tandis que personne ne songe plus à l'origine première de faire oublier l'animal en nous. Une femme des classes supérieures, pour marquer la distance d'avec ses sœurs, aura recours au vêtement; elle inventera ou fera inventer un costume spécial à son usage. D'autre part, et selon un principe non moins humain, la femme inférieure veut ressembler à la femme supérieure; elle n'a de repos qu'elle ne l'ait imitée. D'où la nécessité pour la première de rétablir les distances par une autre mode. Plus l'imitation devient rapide, plus les modes changent et plus elles sont souvent extravagantes. Le triomphe des idées démocratiques qui a fait disparaître les lois somptuaires, et l'âpreté au gain des fournisseurs, ont grandement contribué à hâter ce mouvement perpétuel. Pour obvier cependant aux inconvénients d'une fièvre qui eût fini par ruiner clientes et fournisseurs, on en est arrivé aujourd'hui à un consentement tacite mutuel, de modifier les modes avec les saisons.

Il y a toute une série de facteurs secondaires que nous ne mentionnons pas, et qui concourent à favoriser cette variété des modes.

Dans les pays chauds les vêtements amples sont prescrits par les circonstances, les vêtements collants, au contraire, étant plutôt le propre des pays froids. Puis il y a des périodes d'austérité morale succédant à celles d'un relâchement excessif. Souvent encore ce sont des causes purement accidentelles. M. Félix Regnault en cite plusieurs exemples (*Revue scientifique* du 26 janvier 1901) : « François Ier laisse-t-il croître sa barbe pour dissimuler une vilaine cicatrice à la lèvre, la mode est aux barbes longues. Louis XVI prend-il une perruque pour dissimuler une grosse loupe, tout le royaume porte perruque et cet usage persiste jusqu'à la Révolution. Marie-Antoinette perd une partie de ses cheveux à la suite d'une grossesse, de suite les coiffures diminuent. Cette même grossesse mit à la mode les abdomens proéminents, au besoin on les rembourrait. De nos jours, le col montant jusqu'aux oreilles nous vient d'une princesse d'outre-mer qui avait des cicatrices à dissimuler. »

Toute cette évolution que nous venons d'esquisser est parfaitement logique. Le vêtement d'abord, la mode ensuite sont des symboles permanents de l'ambition des hommes, de s'élever toujours plus haut, de se rapprocher d'un sur-homme. Et nous répétons ici ce que nous avons dit à propos de l'alimentation. Il y a une philosophie excellente à la base du respect spontané dont nous entourons, comme malgré nous souvent, non seulement la femme très élégante, mais même le dandy. Sans doute une attention plus particulière de la part de la femme au vêtement est plus justifiée, puisque étant plus rapprochée de la nature elle doit manifester plus formellement son désir de s'en éloigner. Le dandy en suivant la même voie avoue souffrir de la même faiblesse — et c'est pourquoi la femme est volontiers portée à reconnaître en lui un frère plutôt qu'en celui qui n'aurait *que* les dons de l'esprit. Mais il y a dandy et dandy. Le véritable et disons respectable dandysme est d'origine anglo-saxonne. Barbey d'Aurevilly est à peu près le seul étranger qui ait droit de cité officiel dans la noble corporation. Si on étudie de près le sens de ce dandysme — abstraction faite de ses excentricités ayant pour but unique d'étonner le bourgeois — on reconnaîtra sans peine qu'il n'est qu'une expression particulière de la vie par cette race qui veut sans cesse affirmer sa domination sur la nature et sur ses semblables. Thoreau est dès lors peu excusable, d'une superficialité impardonnable ; il n'a rien compris à tout cela et cependant il appartient à, ou du moins il a vécu toute sa vie au milieu de cette race anglo-saxonne. Un Kipling même, apôtre de la puissance guerrière et brutale, a été plus perspicace. Qu'on lise par exemple sa nouvelle *In the Rukh* : Gisborne vivant solitaire dans les

grandes forêts de l'Inde, à des milles et des milles de toute habitation humaine, a comme Thoreau un grand amour pour tous les êtres de la nature : « pour lui c'était un péché que de tuer ». Mais cette sympathie pour la nature ne l'empêche point de se sentir au-dessus, d'affirmer continuellement sa supériorité d'homme conscient sur le monde inconscient. Voici le trait qui le peint : « Il avait coutume, dans le but de conserver son *self-respect*, de faire grande toilette pour dîner chaque soir... » Cet homme, dans sa hutte primitive, au milieu de forêts immenses, entouré seulement de bêtes sauvages, solennellement en habit chaque soir pour se mettre à table, voilà l'homme qui par respect pour soi-même et non pas pour éblouir des demoiselles, agit comme le roi de la création. Les Latins trouvent cela une puérilité. Il y a pourtant là quelque chose qui ne paraît pas si difficile à saisir et qui ne manque pas d'une certaine noblesse.

Pour en revenir à Thoreau, il est au fond un moraliste et pas un philosophe. Or, nous imaginons souvent que c'est la même chose. Nous avons tort. Le philosophe explique ce qui est, le moraliste prétend le corriger. Il en résulte qu'on peut bien être un bon philosophe sans être un bon moraliste, mais que l'inverse est impossible. Comment veut-on dire ce qui doit être, si on ne sait pas sur quoi repose ce qui est? Voilà le trait qui rend la plupart des moralistes exaspérants et prêcheurs dans le désert.

*
* *

Il nous reste un troisième chapitre : l'habitation et la propriété. Thoreau, comme dans les précédents, adopte un point de départ faux. Il lui semble fort naturel de penser que l'origine et la raison d'être de nos maisons soient la commodité et rien de plus. Si c'était là tout, en effet, il aurait raison : à quoi bon toutes ces complications, tout le luxe de nos demeures modernes? — Il est inutile de nous arrêter longtemps à cette question. Nous y surprenons les mêmes phénomènes que nous venons d'étudier en rapport avec le vêtement. L'homme tient à affirmer sa supériorité sur la nature, et moins sa demeure lui rappelle la tanière de l'animal, plus elle lui plaira. La raideur, la forme géométrique et symétrique doivent remplacer le spontané et le laisser-aller de la nature ; les arbres mêmes des forêts se métamorphosent en colonnes régulières, les collines en pyramides, etc. La faculté d'apprécier le pittoresque ne naît que relativement très tard. Nous voyons encore aujourd'hui les éléments incultes de nos sociétés se pâmer d'admiration devant les grandes

casernes de nos villes, tandis que l'artiste s'en va chercher comme sujets de ses toiles les chalets de pierre sèche et de poutres grossièrement équarries des Alpes.

De même pour l'ameublement; le parvenu cultive le luxe criard, le raffiné seul sait estimer le simple et le naturel dans ce qui l'entoure.

Le sentiment de l'élément esthétique de la nature se manifeste sous deux formes qui nous semblent souvent opposées parce qu'on ne saisit pas à première vue leurs rapports. La première est celle de Thoreau et de la grande majorité des poètes : leurs yeux leur suffisent pour transformer la réalité elle-même en œuvre d'art; ils interprètent en regardant et cela est assez. Il en est d'autres au contraire qui ne sont pas satisfaits de ce procédé; ils veulent bien admirer la nature, mais il leur faut en même temps avoir la conscience très nette, un témoignage palpable, qu'ils la dominent en l'admirant, qu'il y a toujours, selon le mot de Bacon, « *l'homme s'ajoutant à la nature* ». Ils en jouissent indirectement, mais sincèrement à travers des tableaux, des statues, des monuments de toutes sortes. Un type extrême, exaspéré, de ce genre d'esprits supérieurs, c'est le Des Esseintes de Huysmans qui fait enchâsser de mille pierres précieuses la carapace d'une tortue vivante, et cultive ses fleurs naturelles en sorte de les rendre pareilles à des fleurs artificielles. Théophile Gautier nous donne de temps à autre des fantaisies de cette sorte; on se souvient par exemple, dans *Mademoiselle de Maupin*, de cette salle tapissée de Gobelins où, grâce à l'altération des couleurs par le temps, le ciel était vert, les arbres bleus, l'ombre dans les draperies d'un personnage, d'une autre couleur que l'étoffe, etc. Baudelaire, de Régnier, cultivent à l'occasion ce même art.

Le désir d'affranchissement de la nature apparaît avec plus d'évidence encore dans l'idée de propriété et de richesse que dans les différents domaines que nous venons de passer en revue. Par la fortune mieux que par tout autre moyen, l'homme affirme son indépendance, dans sa nourriture, dans ses vêtements, dans tout ce qui l'entoure. Les honneurs dont on accable les gens riches ne sont pas seulement de la bassesse, de l'égoïsme dissimulé, du calcul, c'est bien un respect instinctif et non tout à fait sans fondement, que nous avons à leur égard. Nous admirons en eux les hommes qui sont au-dessus du monde matériel, des soucis terre à terre. Ce n'est pas l'admiration du travail récompensé — combien sont riches par héritage! — et du reste, nous avons une admiration plus grande pour ceux qui n'ont jamais eu à travailler du tout. Sans doute, dans notre ère démocratique, nous nous faisons fort de mépriser indistincte-

ment tout homme qui n'a pas gagné sa fortune, tout homme qui ne travaille pas. Tout cela est du sentiment acquis, artificiel. Lorsqu'il est vraiment spontané, c'est l'admiration des mains blanches, le respect pour ceux qui se tuent quand ils perdent leur fortune, plutôt que d'accepter la vie matérielle qui les attend.

Est-il, même dans nos temps modernes, quelque chose de plus caractéristique que la déférence des ouvriers américains écrasés par les *Trusts*, pour les directeurs de ces mêmes *Trusts*? Nous y voyons la naïve expression du même sentiment naturel qui fait que chez les Somalis, le brigandage et le vol commis sur une grande échelle jouissent de l'impunité, c'est-à-dire que quiconque s'élève suffisamment au-dessus de la nature et des hommes ordinaires — le moyen importe peu — mérite, ou du moins recueille, le respect.

On pourrait rappeler aussi l'honneur que l'on a toujours spontanément témoigné aux travailleurs de la tête par opposition aux ouvriers et aux cultivateurs, à ceux qui manient la parole et la plume par opposition à ceux qui manient la bêche et le marteau. Il en fut ainsi dès l'aube de la civilisation, il suffit de mentionner les prêtres égyptiens, Pythagore, la république de Platon — tant d'autres. Et cependant ces intellectuels sont bien moins *utiles* à l'humanité que des manœuvres et des paysans. Ces hommages sont-ils donc des anomalies? Certes non; il a fallu le XIXe siècle pour exploiter cet argument ridicule de l'utilité contre les représentants de l'art et de la science : sans eux, dit-on, sans la classe des humbles, l'humanité périrait; sans les savants, les artistes, les prêtres, elle continuerait à prospérer, donc... Pas de doute : les premiers sont d'une importance capitale; eux rendent le savant, l'artiste, les prêtres possibles, tandis que l'inverse n'est pas vrai, les ouvriers de toute condition pourraient vivre sans les professions libérales. Mais ce point de vue démocratique ne serait soutenable que si la vie avait son but en elle-même; en réalité elle n'est qu'un moyen, une condition pour des jouissances plus hautes. C'est pour ces jouissances procurées par l'art et la science que nous vivons, c'est pour le superflu et non pour le nécessaire. Le sens de la civilisation n'est pas que chaque homme ait assez à manger, mais que la vie de l'esprit se développe. L'idéal de nos contemporains est de fournir à chacun le nécessaire; c'est un idéal animal. Quand nous l'aurons atteint, nous serons juste aussi avancés qu'une société de singes dans les bois. Voilà, en dernier ressort contre quoi a, avec raison, protesté un Nietzsche, contre quoi se cabrent symbolistes et décadents, mages et mystiques naturistes et beaucoup d'autres; et Thoreau lui-même. Seulement Tho-

reau s'est bien gardé d'indiquer la route à suivre pour réagir contre l'utilitarisme; il a naïvement proposé que tout homme soit un poète-philosophe comme lui. Personne n'avait de raison sérieuse à s'achopper à cette proposition plutôt flatteuse — tout au plus pouvait-on douter de la possibilité de la mettre en pratique. Ce qui a au contraire exaspéré l'opinion publique, toute-puissante contre les protestataires d'aujourd'hui, c'est qu'ils ont été plus pratiques dans leurs revendications. Restant sur le terrain des faits, ils ont maintenu la hiérarchie naturelle des esprits, puis, sans trop prendre la peine de voiler leur soi-disant cynisme, ils ont déclaré comme allant de soi que les inférieurs servissent les supérieurs. C'est le seul moyen de marcher en avant dans la voie du développement intellectuel et artistique de notre race. A leurs yeux l'anormal serait que ceux qui ne *peuvent* pas s'élever dans les sphères supérieures de l'intelligence prétendissent pourtant le faire, et que ceux qui pourraient s'élever en fussent empêchés par des travaux matériels que d'autres moins doués par la nature accomplissent aussi bien. C'est en réalité le retour aux idées de Platon et d'Aristote, de la Grèce classique tout entière : il y a ceux qui sont nés pour servir et il y a ceux qui sont nés pour conduire. Rien n'empêche de traiter plus humainement qu'autrefois les esclaves sociaux, pourvu qu'une pitié maladive n'aille pas jusqu'à vouloir les mettre au même niveau intellectuel que leurs supérieurs.

Nous passons par une période critique, nous nous trouvons en face d'un dilemme : la société de demain sera-t-elle composée tout entière de médiocrités, ou d'une classe d'élite et d'une classe d'inférieurs? En d'autres termes : préférerons-nous un idéal démocratique avec arrêt à peu près complet de progrès intellectuel et artistique, ou la réalisation de progrès avec consécration d'une aristocratie de l'esprit? Toutes les chances sont contre la seconde alternative, et il en est, hélas! parmi les plus perspicaces qui se sont laissé entraîner par le courant de l'opinion générale. La levée de boucliers à laquelle nous faisions tantôt allusion et dont les manifestes les plus importants ont été les livres de Nietzsche, ne peut cependant pas être ignorée, mais est-ce une convulsion de moribond ou un signe précurseur de temps nouveaux — l'avenir seul nous le dira.

ALBERT SCHINZ.

LA VOLONTÉ DANS LE RÊVE

(*Fin* [1]).

Nous sommes montés de degré en degré des rêves à images à ceux que nous avons appelés somnambuliques, puis aux rêves de sentiment, en rencontrant à chaque division de notre route une activité psychique plus intense. Les rêves que nous désignerons par rêves de volonté proprement dits ne sont pas inférieurs sous ce rapport aux rêves de sentiment, puisque le jeu d'une faculté nouvelle s'ajoute à celui des facultés purement intellectuelles.

La formation de ces rêves où entre une volition, c'est-à-dire tout acte psychique impliquant un effort, est extrêmement difficile. Si en effet le sommeil, comme l'a dit M. Ribot, n'était pas la suspension de l'effort, il ne serait pas une réparation [2]. Aussi les rêves de volonté, très rares du reste, que j'ai notés dans mes lectures ou que j'ai éprouvés, ne peuvent se prolonger sans amener le réveil.

D..., croit qu'un de ses amis avec qui il se promène a prononcé un mot malsonnant qu'il voudrait relever, mais il n'a pas bien entendu et il le prie de répéter. Son ami répète le mot, mais le bruit qu'il fait en frôlant des buissons dans sa marche empêche encore D..., de l'entendre. Alors D..., c'est-à-dire l'auteur anonyme auquel nous empruntons ce récit, se réveille. Le frôlement des buissons n'était autre que le frottement des couvertures que remuait sa femme [3].

L'impuissance de la volonté, nous semble-t-il, est manifeste dans ce rêve. D... fait, pour entendre, un effort infructueux qui le réveille.

Un jour, pendant un rêve, je me trouve en visite, je veux prendre congé, j'hésite, je sens en moi une lutte intérieure et je me réveille.

Une autre fois je rêve qu'une poutre tombe dans ma chambre. Je m'enfuis dans la rue. Là, je me reproche ma lâcheté, je me dis qu'il n'y a pas de danger et je remonte de nouveau dans ma chambre. Je

1. Voir le numéro de mai 1903.
2. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 159.
3. L'appréciation du temps dans le rêve, *Revue philosophique*, 1895, t. II.

suis du reste plus éveillé. Je redescends, lorsque dans l'escalier je rencontre un individu dont je ne saurais préciser les traits et qui m'invite à remonter : je sens qu'il exerce sur moi une véritable fascination, le sommeil me gagne plus profondément, si je l'écoute, la maison s'écroulera de nouveau, je fais un effort et je continue à descendre. Je ne me rappelle plus alors ce qui s'est passé, mais voici que je me retrouve encore dans l'escalier en face du même individu qui m'ordonne de nouveau de remonter. Je vais lui obéir, le sommeil me gagne tout à fait, je suis perdu. Alors je me cramponne de toutes mes forces à la rampe en faisant un effort désespéré et je me réveille.

Ce rêve est caractéristique parce que, toutes les fois que la volonté faiblissait, le sommeil devenait plus profond et toutes les fois où l'activité volontaire s'exerçait avec succès, j'étais dans un état physiologique précurseur du réveil.

∴

Le rêve, on l'a vu par la classification que nous venons de faire, n'est que le fonctionnement imparfait des facultés qui pendant la veille travaillent avec la plénitude de leurs moyens d'action. Il en résulte que le rêve se produira difficilement chez les êtres dont ces facultés sont atrophiées ; si elles sont peu actives à l'état de veille, elles deviendront complètement inactives quand elles se trouveront placées dans les conditions défavorables du sommeil.

M. Sante de Sanctis a interrogé plusieurs imbéciles dont la plupart ont répondu qu'ils n'avaient pas l'habitude de rêver. Il nous semble, il est vrai, qu'il ne faut pas attacher grande importance à leur réponse, car leur mémoire peut être trop fugace pour qu'ils gardent le souvenir de leurs rêves. Mais les recherches de l'auteur italien sur les idiots sont plus concluantes. Il a observé que ceux-ci n'offraient aucun signe physique du rêve, qu'ils ne faisaient en dormant ni mouvements, ni grimaces, qu'ils ne se réveillaient pas en sursaut comme des gens effrayés, quoiqu'ils soient en général très peureux [1].

M. Sante de Sanctis a fait une enquête auprès de 125 criminels. Il a constaté que chez eux les rêves étaient rares et que leur fréquence variait en sens inverse de la criminalité. Les assasins étaient ceux qui rêvaient le moins [2].

Ces résultats confirment notre manière de voir, les criminels sont

1. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 236.

en général de véritables brutes dont les facultés psychiques sont peu développées.

Chez les vieillards l'intelligence décline parfois, et l'imagination, dont l'influence dans les rêves est considérable, puisque les rêves à images sont très nombreux, s'atrophie presque toujours. Ils ne doivent donc pas être de grands rêveurs. C'est ce qu'ont trouvé Heerwagen et Sante de Sanctis. Ce dernier auteur a interrogé vingt vieillards. « Leurs rêves, dit-il, sont habituellement décolorés. Ils ne deviennent vivaces, disent cinq d'entre eux, que dans certaines circonstances. »

On peut se demander quelle est l'influence de la fatigue provenant d'une grande marche ou d'un exercice corporel quelconque. Stimule-t-elle les facultés mentales ou les engourdit-elle? Dans le premier cas elle doit favoriser le rêve. Il semble qu'elle est un stimulant, car M. Sante de Sanctis a constaté que les soldats en manœuvre rêvent très souvent. Il ajoute que ses observations sont trop précises pour qu'il puisse en douter. Il est toutefois fâcheux que l'auteur italien, qui conduit d'ordinaire ses recherches avec toute la rigueur scientifique désirable, ne dise pas sur combien de personnes a porté son enquête, d'autant plus que les psychologues qui ont écrit sur le sommeil soutiennent en général que la fatigue ne prédispose pas au rêve.

Si une fatigue momentanée et inaccoutumée en stimulant le cerveau favorise le rêve, l'oisiveté de l'esprit, en donnant l'habitude de la rêverie pendant la veille, produit le même effet. C'est du moins la conclusion que nous sommes tentés de tirer des recherches de Sante de Sanctis qui ont porté sur 125 prisonniers. Parmi ceux-ci tous, à l'exception toutefois des névropathes, ont répondu qu'ils rêvaient beaucoup plus en prison qu'en liberté. Les névropathes étudiés par l'auteur italien étaient du reste peu nombreux. Peut-être se séparaient-ils des autres, parce que la vie réglée et tranquille de la prison avait calmé leur esprit et rendu leurs rêves moins nombreux. Mais il est d'autant plus difficile de faire une hypothèse à ce sujet que M. Sante de Sanctis a constaté que les fous rêvaient davantage depuis qu'ils étaient enfermés à l'hôpital[1].

*
* *

Nous avons constaté que l'état vigil influait sur le sommeil, nous allons maintenant faire une étude inverse en cherchant de quelle manière les rêves modifient le cours de nos pensées après le réveil.

1. Sante de Sanctis, *I sogni*, p. 213.

On peut poser la règle suivante : *l'influence du rêve sur la veille est en raison inverse de la force et de la volonté.* Si en effet la volonté est puissante, elle jouera un grand rôle dans l'association des idées en écartant celles qui lui déplaisent; si elle est faible, elle ne contrariera pas la tendance de l'esprit qui sera disposé à chercher un aliment dans la matière qu'il trouve toute préparée par le rêve. Cette influence est manifeste chez les hystériques qui sont, comme on le sait, tous aboulíques. Elle a été constatée par Bautzmann dès 1692, de nos jours par Tissot, Magnan, Hammond, Lasègne, Escande de Messières, Tissié, Pitres, Chaslin, J. Franck, Macario, Faure, Charcot, Féré, Paul Farez, Raymond, Pierre Janet, Sante de Sanctis, qui citent tous des faits indiscutables.

Il est très probable que chez les fous non seulement l'intelligence, mais aussi la volonté est atrophiée et qu'elle manque de force pour repousser les idées délirantes. La vie morphéique doit donc avoir chez ces malades une répercussion intense sur celle de la veille. C'est ce qui résulte des observations de Brierre de Boismont, Sauvet, Moreau de Tours, Mariani, Régis et Lalanne, Klippel et Trénaunay, Madame de Mancéme, Lasègue, Dechambre, Vaschide et Meunier, Lhomme, Ball [1].

Bien qu'aucune statistique ne puisse nous renseigner sur ce point, il est très probable également que les occupations de chaque individu augmentent ou atténuent l'influence du rêve sur les pensées de la veille. Le poète chez qui la vie consciente n'est souvent que le prolongement de la vie inconsciente peut puiser ses inspirations dans les dispositions et dans les vagues pensées qui se sont formées au cours du sommeil; l'homme de sport, dont l'existence est bruyante et extérieure, l'homme d'affaires, dont l'esprit est constamment tendu, le savant, dont les pensées précises ne doivent pas être dérangées dans leur cours, repoussent loin d'eux avec toute la force de leur volonté les images et les sentiments confus que nous ont légués nos songes.

On peut soutenir toutefois que les idées inconscientes du sommeil ont leur répercussion sur les travaux du savant. Il n'est pas rare de s'endormir en cherchant un problème qu'on trouve à son réveil. Sans doute cette cérébration inconsciente du sommeil a un rôle, mais il ne faut pas en exagérer l'importance. Nous montrerons plus loin qu'elle se produit nécessairement dans la réflexion scienti-

1. Pour la bibliographie de la question, cf. Vaschide et Piéron, *La psychologie du rêve*, aux chapitres Aliénation mentale et Hystérie, ainsi que l'ouvrage de Sante de Sanctis, *I sogni*, pp. 283, 284, 303.

fique pendant la veille et qu'alors seulement elle exerce une influence décisive.

Mais la plus ou moins grande tension de la volonté n'explique pas à elle seule l'influence des rêves sur l'état vigile. Elle ne peut nous indiquer l'origine de certains songes que Max Simon a heureusement caractérisés du nom de prophétiques et qui prédisent les maladies plusieurs heures ou même plusieurs jours avant qu'elles éclatent.

Nous ne faisons que rappeler les exemples classiques d'Armand de Villeneuve, de Gessner, de M. Teste, du malade de Galien, du savant d'Hervey de Saint-Denis.

Il est d'ailleurs des faits plus modernes observés avec précision. Artigues cite une journalière qui avait toutes les nuits des cauchemars d'oppression et qui pendant le jour accomplissait sans fatigue un travail pénible. Elle consulta sur ces rêves un médecin qui lui trouva une lésion cardiaque à son début. Moreau de la Sarthe a constaté plusieurs fois des rêves prophétiques. Entre autres il reconnut par les cauchemars d'un malade l'existence d'une péricardite latente. Ce même auteur cite le savant Corona qui eut deux fois des rêves précurseurs peu de temps avant une attaque de fièvre ataxique [1].

Faure rapporte qu'un banquier espagnol rêve qu'il fait de grandes affaires et gagne beaucoup d'argent. Puis il se lance avec témérité dans les entreprises et il est manifeste qu'il apporte dans les affaires ses conceptions grandioses de la nuit. Peu de temps après il arrive au degré le plus avancé de la paralysie générale [2].

Damaschino dit à propos de la méningite tuberculeuse que dans sa période prodromique les hallucinations en sont un des principaux symptômes et qu'elles ont lieu seulement pendant la nuit. D'après Motet, le cauchemar est l'avant-coureur de l'apoplexie, de l'épilepsie, ou de la manie [3].

Pour ce qui concerne l'épilepsie J. Franck, Féré, Althaus, Herpin, J.-B. Charcot, Thomayer et Simeska citent des rêves prophétiques [4].

Enfin M. Tissié et surtout MM. Vaschide et Piéron ont fait une étude du rêve en se plaçant surtout au point de vue séméiologique. Ces deux auteurs citent de nombreuses observations personnelles [5]

1. Cette constatation de Moreau de la Sarthe a été empruntée à Vaschide et Piéron, *Psychologie du rêve*.

2. Faure, Rêves morbides, *Archives de médecine*, p. 558, cité par Tissié.

3. Cité par Tissié, *Les rêves*, p. 77 et 85.

4. Voir, pour plus de détails, l'ouvrage de Vaschide et Piéron, *La psychologie du rêve*, auquel j'emprunte ces noms d'auteurs.

5. *Ibid.*, p. 34 à 37.

que nous ne rapportons pas pour ne pas trop grossir notre article. Nous nous bornons à renvoyer à leur ouvrage.

L'existence des rêves prophétiques est donc incontestable. Toutefois il ne faut pas prendre pour un de ces rêves celui où le sujet se sent malade dès son réveil. Il n'y a rien là de prophétique. La maladie a commencé la nuit; la nuit passée, elle suit son cours. C'est pour cette raison qu'un certain nombre des observations de MM. Vaschide et Piéron doivent être rejetées[1].

De même qu'il existe des rêves permettant de prévoir les maladies, il en est d'autres où les effets de celles qui viennent de finir sont encore ressentis pendant le sommeil. C'est ainsi que Macario parle d'un maniaque qui une semaine après son rétablissement eut des rêves dans lesquels reparaissaient les passions violentes de sa maladie antérieure.

Comment interpréter ces faits? On peut mettre en avant deux hypothèses.

Un terme conscient peut être le point de départ d'une chaîne de termes inconscients. On craint de rougir et cette idée toute psychique agissant sur les vaso-moteurs par une suite de mouvements organiques inconscients fait monter le sang aux joues. Mais inversement une idée consciente n'est souvent que le prolongement d'une série inconsciente. Nous avons montré à propos de l'association des idées dans le rêve qu'une idée apparaît souvent à la conscience, sans avoir de lien avec les idées antécédentes, uniquement parce que le territoire physiologique où elle a son siège est placé dans certaines conditions. C'est nécessairement grâce à des mouvements inconscients que ces conditions se trouvent réalisées. Ce serait ainsi que dans le sommeil les signes prodromiques d'une maladie, au moment où ils ne sont encore que des mouvements organiques inconscients, éveilleraient l'idée consciente de la maladie.

Mais pourquoi cette idée de la maladie ne se forme-t-elle pas de la manière que nous venons de décrire aussi bien dans la veille que dans le sommeil? C'est que, dans le sommeil, n'étant pas concurrencée par d'autres idées et d'autres états d'âme conscients, et trouvant la place vide, elle se développe plus facilement.

L'étude du travail mental que fait une personne cherchant la solution d'un problème va du reste nous montrer comment peut se produire cette idée de la maladie. Je me demande quelle est la cause d'un phénomène. Par un acte d'attention volontaire je commence par arrêter toute préoccupation étrangère à mon sujet; je

1. Seules les observations III, IV, VII, VIII, X ont une valeur indiscutable

réfléchis, les idées conscientes plus ou moins nettes surviennent de temps à autre coupées par de longs intervalles où aucune idée n'occupe mon esprit, et je continue aussi jusqu'à ce que j'aie trouvé la solution désirée.

Il est facile de voir que ce processus psychologique a de grandes analogies avec celui par lequel l'idée d'une maladie provoquée par des mouvements organiques inconscients arrive à la conscience pendant le rêve. L'acte d'attention volontaire n'a d'autre but que de faire le vide dans l'esprit pour laisser naître l'idée qui résout le problème. De même dans le rêve l'idée de la maladie peut se développer par suite du manque d'états de conscience antagonistes. Cette absence d'idées concurrentes est un état qui s'établit spontanément au lieu d'être obtenu, comme dans la veille, par l'attention volontaire. Quant aux moments où, pendant la réflexion scientifique, aucune idée n'occupe l'esprit, ils ne sont pas évidemment perdus; pendant ce temps la cérébration inconsciente travaille et conduit à la solution attendue, de même qu'au cours du sommeil les mouvements organiques inconscients ont pour terminaison l'idée de la maladie.

Mais on peut rejeter l'hypothèse que nous venons d'établir et en construire une autre.

Il est possible que ces mouvements organiques, prodromes de la maladie, d'inconscients qu'ils étaient dans l'état vigil, deviennent conscients pendant le sommeil. Il suffit pour cela ou qu'ils soient plus violents, ou simplement que les centres percepteurs de ces mouvements soient plus actifs.

On peut concevoir que ces mouvements soient plus violents, on sait en effet que, dans le sommeil, si certains centres entrent en repos, certains autres fonctionnent avec plus d'énergie.

Quant aux centres perceptifs ils peuvent être doués d'une puissance plus grande, soit en vertu d'une activité propre, soit parce qu'à cause du vide de l'esprit dont nous venons de montrer l'influence, ils peuvent mieux saisir ce qui passerait inaperçu à l'état de veille. Cette hypothèse d'une clairvoyance supérieure des centres perceptifs à l'état de veille, due à l'absence d'états de conscience concurrents, a déjà été émise par M. Ribot. C'est seulement pendant le sommeil, dit cet auteur, que l'esprit peut recueillir « ces incitations obscures qui, des profondeurs de l'organisme, arrivent aux centres nerveux et que la vie consciente avec son tumulte et sa mobilité perpétuelle dérobe au lieu de révéler »[1].

1. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 27.

Entre ces différentes hypothèses que nous avons développées la question reste ouverte. Il nous paraît toutefois difficile d'en faire d'autres.

En nous demandant s'il n'y a pas des mouvements organiques dont la vivacité augmente pendant le sommeil nous avons soulevé une question qui n'est pas dénuée d'un certain intérêt. Comment se fait-il qu'un simple attouchement fait sur l'épaule d'un dormeur ou qu'un bruit un peu fort et inattendu lui fassent ouvrir les yeux, alors que les sensations bien plus intenses et très pénibles résultant d'un cauchemar, d'un mal d'estomac, d'une asphyxie ne peuvent le réveiller? Les cauchemars, malgré les sueurs froides, la difficulté de respirer qu'ils occasionnent, ne font pas toujours cesser le sommeil; on se réveille ayant un violent mal d'estomac qui n'a pas dû se former instantanément mais qui existait depuis longtemps déjà, sans avoir interrompu le sommeil; on trouve souvent des personnes asphyxiées par des poêles mobiles et que la mort a frappées endormies.

Les sensations d'attouchement et de bruit sont des sensations dépendant de la vie de relation. Or le sommeil naturel est caractérisé par la suspension de la vie de relation. Toute sensation qui la rappelle doit donc avoir pour effet de substituer l'état vigil à l'état morphéique. Au contraire l'on peut appeler viscérales les sensations résultant de la peur, de l'asphyxie, du mauvais état de l'estomac. Ce sont les seules, alors que les sens cessent de fonctionner, qui parviennent au moi pendant le sommeil; elles lui sont donc familières et elles ne provoquent pas le réveil, à moins de devenir très violentes.

Il est un fait très remarquable, c'est que les impressions de bruit et d'attouchement, si elles ont lieu d'une manière continue, comme il arrive pour le contact des draps ou pour un bruit monotone ne provoquent pas le réveil. Or les sensations résultant des cauchemars ou de malaises organiques se forment en général lentement et progressivement. Sans doute une apparition monstrueuse peut subitement vous frapper de terreur pendant le sommeil, mais parfois le dormeur peut n'être pas effrayé tout d'abord du monstre qu'il voit, il commence par s'en étonner et seulement peu à peu il arrive à le croire dangereux et agressif. Souvent aussi le cauchemar a pour cause un trouble organique avec lequel il progresse. Cette distinction entre les deux ordres de sensations que nous étudions va nous fournir de nouveaux arguments au point de vue de leur influence sur le réveil.

Toute modification dans une partie de l'organisme doit avoir son

retentissement sur toutes les autres parties. Supposons qu'un bruit inattendu se fasse entendre et que la teneur sanguine des cellules auditives augmente, les cellules voisines s'anémieront par exemple ou s'hypérémieront, le système nerveux subira un ébranlement, les mouvements du cœur seront probablement accélérés. En un mot il se produira dans tout l'organisme du dormeur une modification générale qui tendra à substituer l'état vigile à l'état morphéïque.

Mais il ne faut pas oublier que chaque cellule de l'organisme a son indépendance et que, comme il n'y a pas d'action sans réaction, elle essaiera de résister aux influences qu'on lui fait subir. Si, par exemple, l'hypérémie d'une cellule voisine l'incite à s'anémier, elle tentera de conserver la même teneur sanguine. Supposons maintenant que l'hypérémie de cette cellule voisine arrive brusquement, l'autre cellule sera surprise, elle n'aura pas le temps de préparer ses moyens de défense et s'anémiera plus facilement. Si, au contraire, cette hypérémie avait été progressive, la cellule menacée aurait fait des efforts continus pour augmenter sa teneur sanguine de manière à se mettre en état de porter à sa voisine, sans se modifier elle-même profondément, le sang qu'elle exigeait. On comprend maintenant qu'une sensation brusque trouble plus profondément l'organisme. Par suite, si elle arrive pendant le sommeil, elle rompra plus facilement l'équilibre morphéique.

On peut être tenté de traiter de nuageuse l'explication que nous venons de donner. Cette réaction de l'organisme est pourtant une loi physiologique des mieux constatées. L'organisme s'habitue aux remèdes qui souvent au bout de quelque temps deviennent moins efficaces; il s'habitue aux microbes et apprend à sécréter des antitoxines pour annuler leurs effets. Nous ne voyons pas pourquoi cette loi ne s'appliquerait pas pendant le sommeil.

Je dois ajouter toutefois qu'un bruit soudain n'amène pas toujours le réveil, s'il se répète chaque nuit. Le repos, en effet, étant nécessaire à l'organisme, on s'habitue à dormir malgré le bruit. Certaines personnes finissent par ne plus entendre leur réveille-matin. Le roulement d'une voiture ne fait pas cesser le sommeil, même lorsqu'on habite une rue peu passagère et qu'il ne se produit pas d'une manière continue. Le fait suivant m'a été raconté par un officier de marine, qui, pendant le siège de Sébastopol, se trouvait sur un bâtiment appelé bombarde, construit spécialement pour placer les mortiers, on tirait pendant la nuit des coups de mortier à intervalles réguliers, mais *extrêmement espacés*. Les premiers jours l'équipage ne put dormir; bientôt il s'habitua à ces détonations formidables qui ne le réveillèrent plus.

Nous avons été entraînés à nous écarter du point que nous traitions, l'influence du rêve sur la veillle. Il serait temps d'y revenir.

Nous avons constaté que, dans le sommeil, certains centres devenaient plus actifs. On a soutenu en particulier qu'il en était ainsi pour celui de la mémoire. Quelques faits peuvent être invoqués en faveur de cette assertion.

R..... se rappelle dans un rêve un fait qui a eu lieu il y a plusieurs années. Grâce à ce souvenir il peut découvrir des preuves qui lui font gagner un procès[1].

Abercombie raconte qu'un de ses amis, caissier à Glascow, avait oublié d'inscrire une somme de six livres qu'il avait payée à un bègue. A la fin de l'année il trouva, en faisant ses comptes, une erreur de six livres dont il ne put retrouver l'origine. Ce fut seulement dans le sommeil que l'image du bègue se présenta à son esprit avec tous les détails de l'affaire.

Maury, après avoir cherché étant éveillé dans quel pays était située la ville de Mussidan, se rappelle en dormant que c'est un chef-lieu de canton de la Dordogne.

Le même auteur se voit en rêve à Trilport où il avait séjourné enfant. Il y rencontre un homme qui lui dit s'appeler C. et être gardien du port. Au réveil, M. Maury, poursuivi par le nom de C. demande à une vieille domestique depuis longtemps au service de sa famille si elle sait qui était C. Celle-ci répond qu'il était garde du port[2].

Les trois premiers des faits que nous avons cités ne prouvent absolument rien. Le rêveur s'était livré à un travail de cérébration inconsciente qui produisit son résultat pendant le sommeil, mais qui aurait pu aussi bien pendant la veille conduire à la solution désirée.

Le rêve du garde du port est plus concluant; l'hypermnésie n'a pas persisté tout entière pendant la veille, puisque Maury réveillé se rappelle le nom de son interlocuteur et non pas sa profession. Toutefois il n'est pas absolument probant, car il est des moments où, même pendant la veille, la mémoire est anormalement excitée. L'hypermnésie dans le sommeil pouvait être accidentelle.

On sera peut-être tenté d'invoquer en faveur de l'hypermnésie dans le sommeil le phénomène suivant. On s'endort souvent en ne sachant pas une leçon et on se réveille en étant capable de la réciter. Un avocat de mes amis, dont le témoignage m'inspire toute confiance, m'a dit avoir constaté ce fait, d'ailleurs bien connu, en appre-

1. R. Macnish, *The philosophy of sleep*, p. 81.
2. Maury, *Le sommeil et les rêves*, 1861, p. 6. Ces deux derniers exemples ont été déjà cités par MM. Binet et Féré.

nant ses plaidoiries. Mais cela prouve simplement que l'esprit s'est livré pendant la nuit à un effort persévérant et fructueux pour ressaisir les phrases et les idées qui, le soir, se dérobaient à lui. On n'a pas le droit de conclure rigoureusement du fait que la mémoire a travaillé longtemps, qu'elle est douée d'une puissance de rappel plus grande. Si elle s'était exercée pendant la veille d'une manière aussi suivie peut-être serait-elle arrivée à des résultats encore plus heureux.

Rien ne permet donc d'affirmer que la mémoire est surexcitée pendant le sommeil. Il n'est pas toutefois impossible qu'il en soit ainsi, surtout si le sommeil naturel a des analogies avec le somnambulisme où l'hypermnésie se rencontre souvent.

Une de ces analogies est que, dans le sommeil naturel, on se rappelle fort bien les événements dont on a été le témoin pendant qu'on était éveillé et très péniblement les pensées qu'on a eues étant endormi. Dans le somnambulisme la mémoire possède certainement des aptitudes spéciales venant de causes inconnues : il en est peut-être de même dans le sommeil naturel. Quoiqu'il en soit, une autre raison rend encore le souvenir des rêves difficile, c'est leur bizarrerie. Les statistiques de M. Sante de Sanctis nous montrent en effet qu'on se souvient beaucoup mieux des rêves raisonnables et cohérents que des autres rêves. Nous allons tenter d'expliquer ce fait.

Nous suggérons à une hystérique, disent MM. Raymond et Janet, « qu'elle est générale d'armée..... Un autre moment, nous lui suggérons qu'elle est une princesse... Eh bien, pendant qu'elle est princesse, demandez lui ce qui s'est passé pendant qu'elle était général, elle n'a aucun de ces souvenirs..... Dans une pensée trop étroite les systèmes psychologiques s'excluent réciproquement[2] ».

De même que ces suggestions, le rêve est aussi très souvent, à cause de sa bizarrerie et de son incohérence, un système psychologique fermé ne possédant pas de point de contact avec les pensées qui, une fois éveillés, occupent notre esprit. Sans doute, nous l'avons montré précédemment, une idée peut apparaître à la conscience sans avoir de lien avec la précédente, mais toujours est-il que ce lien, s'il existe, facilite sa formation.

De plus, si des idées étranges et déraisonnables satisfont le dormeur, elles répugnent à l'homme éveillé, qui pour cette raison en conservera difficilement le souvenir. Cette résistance que met l'esprit à penser l'absurde à l'état de veille, peut être constatée à l'aide de certains faits.

1. Raymond et Janet, *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 271; Paris, F. Alcan, 1898.

« M. Londe, un jour qu'une hystérique était en état de somnambulisme, s'approcha d'elle et, lui montrant un cliché qu'il tenait à la main et qui représentait une vue des Pyrénées avec des ânes gravissant une côte, il lui dit : « Regardez, c'est votre portrait, vous êtes toute nue ». La malade réveillée se souvient de cette suggestion. Chaque fois qu'elle aperçoit le cliché « elle trépigne de colère, car elle s'y voit toujours représentée nue. Au bout de deux ans, l'hallucination dure encore. Cette survie extraordinairement longue de l'hallucination s'explique bien par la théorie du point de repère. La photographie offre en réalité à la malade un nombre immense de points de repère, qui s'étant associés à l'image hallucinatoire, l'évoquent avec une force invincible en accumulant leurs effets. Ce qu'il y a de plus curieux dans cette observation, c'est que la malade ne voit point ces points de repère ou plutôt ne se rend pas compte de leur nature, car il faut bien qu'elle voie pour projeter son hallucination : mais elle n'arrive pas à reconnaître qu'ils forment par leur réunion une vue de Pyrénées[1] ».

Selon nous, le sujet repousse dans l'inconscience ces points de repère après les avoir perçus, parce que, si elle les reconnaissait, elle se verrait toute nue, avec des ânes au milieu des Pyrénées. Elle ne comprendrait pas sa présence dans les montagnes et cette représentation absurde répugnerait à son esprit.

C'est également pour le même motif que les personnes qui obéissent, sans le savoir, à des suggestions posthypnotiques, cherchent toujours à trouver un motif valable à leurs actes même les plus bizarres.

On peut toutefois contraindre le cerveau à penser l'absurde à l'état de veille, en faisant l'expérience suivante. Il suffit de laisser errer librement son imagination en s'astreignant seulement à cette condition de n'avoir jamais d'interruption de pensée. Je suis arrivé au résultat suivant. Je pense au cap Misène d'où je regarde la mer. Je me trouve à Capri sur le mont Solaro. Je regarde le soleil, j'y vois des taches noires avec des bras et des jambes. Une longue corde se tend entre le soleil et la terre. Des sillons apparaissent dans le soleil. Un chemin de fer le traverse. Ce chemin de fer sort du soleil et serpente dans l'air. Il tombe sur la ville de Naples et écrase des maisons. Un homme sort de ces maisons écroulées. Il fait le moulinet avec ses bras, il se jette dans la mer et nage jusqu'à un paquebot. On le recueille et on le porte en triomphe. L'homme s'élance sur un mât et s'assied sur sa pointe.

1. Binet et Féré, *Le magnétisme animal*, p. 178.

La raison de ce tissu d'absurdités est facile à comprendre. En voyant le soleil, j'ai eu l'idée plus ou moins consciente que les mondes stellaires pouvaient être habités. Si je n'avais pas astreint mon esprit à la nécessité de toujours penser, j'aurais probablement fait un temps d'arrêt pour me reposer et l'idée me serait venue qu'on pourrait peut-être un jour connaître ces habitants des planètes, ou encore j'aurais pensé qu'ils étaient peut-être, s'ils existaient, d'une constitution différente de la nôtre. Mais au lieu de procéder avec cette lenteur naturelle, j'exige de mon esprit qu'il me fasse apparaître immédiatement une idée. Alors, au lieu de prendre le temps de me représenter une planète, il place des habitants dans le globe embrasé du soleil, ce qui est plus rapide, puisque l'image du soleil est déjà présente à mes yeux. Mais je demande à mon esprit immédiatement une autre idée. Il m'obéit encore et, pour imaginer une communication entre le soleil et la terre, il prend le moyen le plus absurde mais le plus simple, celui de tendre une corde. Je ne lui laisse pas de trêve. Sur le champ il me représente des raies dans le soleil, probablement des travaux d'art. En effet, je vois un chemin de fer. Mais il me faut toujours une idée nouvelle. Le chemin de fer, pour m'en fournir, sort du soleil et se promène dans l'air. Il fait des circuits au-dessus du golfe de Naples. Je suis las de ces circuits, je réclame une idée différente. Pour me débarrasser du chemin de fer il n'y a rien de mieux à faire que de le précipiter comme Phaéton et son char. Il tombe sur la ville de Naples. Là, nécessairement, il démolit des maisons. Je demande toujours un spectacle nouveau. Un homme sort immédiatement des maisons écroulées. Mais cet homme ne peut demeurer longtemps immobile devant moi, puisqu'il faut à mon imagination un changement perpétuel. Il tourne les bras, puis il se jette dans la mer. Mais il ne peut nager indéfiniment, il est recueilli. Recueilli, il ne peut rester inactif. On s'occupe de lui et on le porte en triomphe. Enfin, ne sachant plus qu'en faire, je m'en débarrasse en l'asseyant au haut du mât.

L'esprit est comme le microbe. Un microbe dans un milieu de culture consomme les aliments qu'il préfère; si on le transporte dans un autre milieu où ces aliments manquent, il se contentera d'une nourriture de qualité inférieure. Il sera à la ration de disette.

De même si on ne laisse pas à l'esprit le temps de se préparer une nourriture sensée, il sera forcé de consommer ce qu'il trouve, c'est-à-dire l'absurde. Et la preuve que ce travail forcé lui déplaît, est que je ressentis une certaine lassitude d'esprit après avoir imaginé tout ce spectacle déraisonnable.

Si je laissais au contraire errer librement mon esprit, mais sans

exiger qu'il n'y eût aucune interruption de pensée, les images que j'obtenais étaient parfois décousues mais non absurdes, ou, s'il se glissait dans la trame de mes pensées une idée contraire au bon sens, le fait était exceptionnel et venait peut-être de ce que j'avais pressé inconsciemment le cours de mes pensées en expérimentant.

Si la répugnance de l'esprit à penser l'absurde entrave dans une certaine mesure la mémoire des rêves, elle rend impossible leur réminiscence quand ils sont déraisonnables. Des idées incohérentes dont on se rappelle peuvent fatiguer l'esprit; celui-ci toutefois laisse se dérouler devant lui une suite de pensées contraires au bon sens dont il comprend l'origine. Mais il croit indigne de lui de s'occuper d'absurdités auxquelles il a déjà pensé, s'il ne se souvient pas d'y avoir pensé. Ainsi je pourrai me rappeler avoir vu en rêve le concierge X..., devenu ministre, porter un toast et monter sur la table. Mais si j'ai oublié ce rêve, je ne me représenterai pas, une fois éveillé, X... ministre et sur une table.

Si l'incohérence du rêve empêche souvent d'en garder le souvenir, elle est en revanche le meilleur critérium qui permette de le distinguer des événements réels. Tissié cite plusieurs exemples de rêves qui, selon nous, ont été pris pour des faits ayant eu lieu dans l'état vigil, parce qu'ils étaient très logiquement enchaînés et très vraisemblables [1].

Nous avons la bonne fortune d'être en possession d'un cas de ce genre. Mme T... donne à sa fille, âgée d'environ treize ans, une paire de bottines qu'elle avait commandées et qu'elle n'avait pu porter parce qu'elles se trouvaient trop petites. Les bottines avaient besoin d'une modification et furent envoyées chez le cordonnier. Très fière de mettre des chaussures de grande personne, la fillette attendait la livraison avec impatience. Un matin elle vint trouver sa mère et lui demanda : « Maman, avez-vous vu mes chaussures qu'hier en rentrant j'ai trouvées sur le palier renfermées dans une boite et que le marchand avait posées là sans doute parce qu'on ne lui avait pas ouvert? J'ai pris le paquet que j'ai porté dans ma chambre. Ce matin je le cherche et je ne puis le trouver. » La mère étonnée demanda à l'enfant pourquoi elle était rentrée seule. Celle-ci répondit que la veille on l'avait simplement reconduite au bas de l'escalier, ce qui, du reste, était exact. Interrogés, les domestiques déclarèrent n'avoir pas vu la boite : on chercha encore plusieurs jours ce paquet sans succès, lorsque le cordonnier rapporta les bottines qui n'avaient pas quitté son atelier.

1. Tissié, *Les rêves*, p. 164 à p. 168.

Le fait m'a été raconté par la personne elle-même qui avait été le jouet de cette illusion. Cette personne, qui est maintenant beaucoup plus âgée, n'a pu me dire si elle s'était aperçue qu'elle avait rêvé. Mais comme je la connais fort bien, et comme je sais qu'elle n'est ni menteuse, ni le moins du monde hystérique, il est très probable que le paquet de chaussures avait été vu en rêve.

La grande vraisemblance et l'enchaînement très logique de certains rêves cités par M. Tissié et celui que j'ai rapporté, pour le cas où ce serait réellement un rêve, ont certainement contribué à provoquer la confusion. Mais il est également possible que les sujets de Tissié et que la fillette dont nous avons parlé aient eu une hypermnésie morphéique durable ou accidentelle qui leur permît de se représenter leurs rêves avec une vivacité égale à celle des événements réels.

Nous avons tenté d'expliquer les principaux phénomènes qu'on rencontre au cours des rêves. La tâche nous a été facilitée par la grande masse d'observations qu'ont réunies les auteurs qui ont écrit sur la question. M. Sante de Sanctis, entre autres, a enrichi la psychologie du rêve d'une foule de faits nouveaux, tout en laissant leur interprétation ouverte. Grâce à ces documents on a pu saisir dans ses grandes lignes le mécanisme du sommeil et voir comment varie le jeu de ce mécanisme selon que telle où telle faculté est inactive ou surexcitée, selon que l'esprit du sujet est plus ou moins richement doué, selon que le rêve présente ou non de la cohérence.

Baron Charles Mourre.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDOLOGIQUE ET PÉDAGOGIQUE

I. — Pédologie. — *Die Kinderfehler* (6e et 7e années, 1901-2. Langensalza). — *Revue Internationale de Pédagogie comparative*, MAILLOUX, directeur (4e année, janvier-juillet 1902, Paris). — MELZI, *Antropologia Pedagogica*, 1 vol., 246 pp., Arona, 1899. — Prof. VITALE VITALI, *Osservando e sperimentando*, saggi di pedagogia, 1 vol., 280 pp., Lanciano, 1901. Ed. W. SCRIPTURE, *Studies from the Yale Psychological Laboratory*, II et VIII, 1900, pp. 12 et 123. — MARX LOBSIEN, *Schwankungen der Psychischen Kapazität* (110 pp.); A. NETSCHAGEFF, *Über Memorieren* (39 pp.); W. AMENT, *Begriff und Begriffe der Kindersprache* (35 pp.). Collection de Dissert. de Psych. et Phys. pédag., Berlin, 1902. — MEUMANN, *Die Entstehung des erstes Wortbedeutungen beim Kinde*, Leipzig, 1902. — ALFRED BINET, *L'Année Psychologique* (partie pédologique), VIII, Paris, 1902. — *Bulletin de la Soc. libre pour l'Étude psychol. de l'Enfant* (10 fasc., Paris, 1901, 15 janvier 1903). — A. LEMAITRE, *Recherches pédologiques. Le langage intérieur chez les Enfants*, 22 pp., Lausanne, 1902. — A. SIKORSKI, *Die Seele des Kindes*, 78 pp., Leipzig, 1902. — Dr PH. TISSIÉ et collaborateurs : *L'Éducation physique* (460 gravures, 180 pp., gr. in-4. Paris). — O. CHRISMAN, Paidology (*Rev. trimestr.*, 1900-1, Emporia).

II. — Pédagogie. — PINLOCHE, *Pestalozzi* 217 pp., Paris, Alcan, 1902). — G. COMPAYRÉ, *Pestalozzi*; ib., *J-J. Rousseau*; ib., *Jean Macé*, 120 pp. (Collection des grands éducateurs, Paris, Delaplane). — LUZZATTO, *Il Pensiero pedagogico nell' Emile* (153 pp., Venezia, 1902). — A. FOUILLÉE, *La conception morale et civique de l'enseignement* (156 pp., Paris, *Revue Bleue*). — F. PICAVET, secrétaire, *IIIe Congr. int. d'enseignement supérieur* (591 pp., gr. in-8, Paris, Chevalier-Marescq, 1902). — G. DUMESNIL, *Pour la Pédagogie* 261 pp., Paris, Colin, 1902). — F. VIAL, *L'Enseignement secondaire et la Démocratie* (1 vol., 328 pp., Paris, Colin, 1901). — C. CHABOT, *La Pédagogie au lycée*. (1 vol., 119 pp., Paris, Colin, 1903).

A peine connue il y a une dizaine d'années, la psychologie des enfants anormaux conquiert une place importante : sans doute l'aveugle et le sourd-muet d'une part, le dégénéré, l'idiot et l'imbécile relevant plutôt de la pédiatrie que de la pédologie[1] d'autre part, ont fait l'objet d'études médico-psychologiques considérables. Mais il y a

1. Cette formule employée par Grasset (*Hypnotisme*, p. 408) ne permet-elle pas de résoudre la question posée en 1886 et approfondie sans cesse par Bérillon (*Revue de l'hypnotisme*, *Congrès*) relative à l'application de l'hypnotisme à l'enfance vicieuse. Il s'agit, en somme, non de pédagogie mais de médecine, d'un traitement, d'un moyen curatif, à discuter entre pédiatres. C'est aussi la thèse résumée par nous (*Crit. philos.*, 30 nov. 1886) dans ces formes : il s'agit ici de médication et non d'éducation (*Rev. philos.*, mars 1886).

d'autres anormaux que ceux-là, et en fort grand nombre si on en juge par les statistiques et les livres publiés un peu partout, sauf en France[1]. La pédologie de l'anormal fournit, au point de vue théorique, des moyens de vérification, et, au point de vue pédagogique, les seules données positives, pour fonder un système de sanctions scolaires, pour différencier certains groupes d'enfants à instruire séparément et pour corriger certaines tares très guérissables si on les traite méthodiquement et à temps. — Ce programme est celui d'un périodique, *Die Kinderfehler*, dont nous analysons régulièrement les principaux mémoires. Signalons pour l'année 1901 une étude sur le traitement médico-pédagogique des paralysies infantiles (Hoffat), sur un cas de mensonge pathologique, sur les moyens de combattre la tendance au mensonge chez l'enfant, sur les troubles du langage, sur la tendance aux mouvements et la part à lui faire à l'école. L'écueil à éviter ici est la pédiatrie : la mortalité infantile à la ville et à la campagne, la chorée des enfants, l'hydrocéphalie intéressent presque exclusivement le pédiatre.

C'est un peu le même reproche que nous serions tenté d'adresser à la *Revue internationale de Pédagogie comparative* : il serait au moins imprudent de se montrer sévère à l'égard du seul recueil français destiné à la pédologie des anormaux. Pourtant, à part un article sur l'Institut Humbert Ier pour les enfants arriérés, les fascicules de 1902 sont consacrés à la thérapeutique (sanatoria infantiles) et surtout aux infirmes (sourds-muets aveugles). Il est à souhaiter que cette intéressante Revue puisse faire dans l'avenir une part plus grande à la pédologie de l'arriéré, du défectueux, de l'indiscipliné, du criminel, du vicieux, du porteur d'anomalies : des contributions à l'étude précise des différences qui distinguent l'enfant anormal seraient aussi très désirables[2]. Demoor à montré la voie dans son beau livre sur les enfants anormaux[3]. La tâche sera longue et difficile : il serait très méritoire de l'entreprendre, et la Revue dirigée par M. A. Mailloux paraît très bien qualifiée pour avoir bientôt ce mérite.

Dans le domaine de la pédologie normale se multiplient aussi les travaux d'anthropologie pédagogique : l'Italie nous a donné déjà les études de Vitali[4]. Le fondateur d'un Institut pour l'examen physique

1. Voir notre analyse de la statistique suisse (*Manuel général*, 1897) et communications des Drs Simon et Philippe dans *Bull. de la Soc. psych. de l'Enf.*

2. C'est une des excellentes raisons que Janet fait valoir pour demander qu'on enseigne la Psychologie dans les Facultés de Médecine. « La psychologie n'est-elle pas le seul guide que l'on puisse avoir dans les problèmes si délicats qui se rattachent à l'éducation de l'enfance et surtout de l'enfance anormale dont le médecin est appelé à s'occuper de plus en plus. » IIIe Congr. intern. d'Enseignement supérieur, Paris, 1900; *Compte rendu*, p. 378.

3. Une édition allemande, avec préface du traducteur, vient de paraître dans la Biblioth. intern. de Pédagogie fondée par Chr. Ufer et où figurent déjà les traductions de *L'Évolution intellect. et morale de l'Enfant* (Compayré), *Psychologie et Pédagogie des jeux des Enfants* (Colozza), *Essais de Psych. de l'Enfant et de Pédag.* (Stanley Hall).

4. Voir *Rev. philosophique*, mai 1900.

et psychologique du premier âge, Melzi, nous fournit de précieux renseignements sur l'organisation du premier cabinet d'anthropologie pédagogique, sur les instruments et les observations physiologiques (mesures anthropométriques, examens des organes des sens, constitution physique et état de santé) et psychologiques (phénomènes intellectuels, affectifs, moraux, tempéraments) à recueillir. Au début de l'année classique il dresse, sur un carnet spécial et préparé, le livret de chaque élève : outre les notes de progrès, conduite, composition, examens, on y consigne les observations anthropologiques prises à l'entrée de l'élève, refaites à la fin de l'année scolaire, reportées au registre général pour rendre possibles des comparaisons d'élève à élève, de classe à classe, de mois à mois. Le maître et les parents ont ainsi le bulletin biographique de chaque enfant : on en a tiré des moyennes donnant l'état physiologique, psychique et social des enfants de six à treize ans, écoliers d'Arona. Valent-elles la peine qu'on a prise pour les établir ? Il faudrait connaître en détail les méthodes anthropométriques employées par M., car elles sont très délicates à manier[1], et se reporter au détail des tableaux et indications fournies. Si on se rappelle que la tentative est toute nouvelle, qu'elle ne vise nullement, comme le remarque M., à introduire le pur mécanisme dans la culture pédagogique, on admettra du moins qu'il peut être utile de donner aux futurs éducateurs des notions d'anthropologie et qu'on trouverait des documents précieux sur des registres semblables à ceux dont M. nous fournit le modèle, si nos instituteurs étaient capables de les tenir[2].

Cette même cause, Vitale Vitali la défend de nouveau en une série d'essais pédagogiques où il résume ses expériences et commente ses lectures. On y retrouve l'esprit positif de l'anthropologiste, l'érudition exactement documentée du pédologue auquel n'échappe aucune publication importante, une foi robuste à l'avenir de la pédologie, des vues très curieuses sur l'inertie intellectuelle, exposées en un mémoire original. La préface de Sergi, toujours prêt à encourager les essais inspirés par l'esprit scientifique, fait ressortir les avantages de la méthode objective et les progrès accomplis par l'école italienne sous l'impulsion d'hommes comme Vitali et Melzi, dont il a aussi présenté l'œuvre au public.

Les laboratoires américains ont entrepris des recherches du même genre : celui de l'Université de Yale, sous la direction d'Édouard-W. Scripture, étudie les sources d'erreurs (erreurs d'échelle, d'observation, de définition, de nombre et de calcul) en psychométrie, le déve-

1. Binet, *Année psychol.*, VIII, pp. 341 et suiv.
2. C'est un vœu formulé aussi par le Congrès olympique du Havre en 1897. (Tissié, *loc. cit.*, p. XXVI.
3. Le terme *pédologie* est déjà employé couramment en Italie et en Amérique ; la Faculté de Lyon a créé un certificat d'études supérieures où figure la *pédologie* ; le premier pas est fait.

loppement physique et mental des enfants d'écoles (tableaux graphiques, moyennes, comparaisons des garçons et filles) de six à dix-sept ans en ce qui concerne la sensibilité musculaire, le sens des couleurs, la force de suggestion, le mouvement volontaire, la fatigue, la mémoire des lettres, le poids, le temps de réaction, de choix, — mémoire considérable par Allen Gilbert. Notons encore des recherches sur les mouvements faits pour écrire. — Ces travaux échappent à l'analyse par leur nature même : ils doivent être signalés aux spécialistes.

Par des dissertations de ce genre, dont chacune apporte une contribution importante à l'étude d'une question pédologique, l'Amérique du Nord arrive peu à peu à fonder à nouveau la psychologie de l'enfant : mais l'effort constant qu'elle accomplit pour élever une pédagogie positive sur les bases de la pédologie a son point de départ, comme le reconnaît Stanly Hall, dans l'influence exercée sur les Universités américaines par l'exemple de l'Allemagne. Signalons une nouvelle collection de dissertations de psychologie pédagogique publiée à Berlin sous la direction de Schiller (Leipzig) et de Ziehen (Utrecht) : dans le septième cahier, Lobsien étudie les oscillations de la capacité psychique d'après des recherches expérimentales faites sur des enfants d'écoles. Après avoir exposé ses méthodes de recherches pour découvrir les rapports entre les oscillations de l'attention et les modifications de la force musculaire chez les enfants de huit ans et demi à dix-huit ans et demi, il donne les résultats obtenus sur les filles et les garçons suivant les âges, les mois et les séries, en les comparant à ceux qui ont été publiés par M. Schnytens, directeur du laboratoire d'Anvers. Dans les tableaux publiés par S. on voit la courbe de l'attention monter progressivement jusqu'à décembre, atteindre en janvier son point culminant, diminuer régulièrement jusqu'en juin. En opposition à cette belle courbe bien régulière, S. obtient une courbe changeante au cours du même mois, plusieurs dépressions psychologiques bien marquées en avril, en juin et surtout en octobre pour les deux sexes. L'époque du bon travail s'étendrait de décembre à avril : une autre surviendrait après juin et les vacances pourraient être fixées en octobre. Mais en général la courbe de l'accroissement musculaire croît plus vite que la capacité d'attention : l'accroissement musculaire crée presque toujours une diminution psychique et, réciproquement, il n'y a pas de parallélisme entre le développement psychique et l'accroissesement physiologique. Si elles sont vérifiées par des recherches subséquentes, que S. souhaite de voir entreprendre, ces conclusions donneraient aux adversaires du parallélisme psycho-physiologique un argument nouveau : de plus, au point de vue pédagogique, des recherches expérimentales de ce genre permettront seules de fixer, d'après des données objectives, la date et la durée des vacances scolaires.

Dans la même collection, Ament étudie la langue des enfants, la for-

mation et la signification des mots, et croit pouvoir affirmer, sous le nom de loi fondamentale biogénétique, fondée sur des analogies nombreuses, que le développement du langage de l'enfant, dans ses traits essentiels, reproduit le développement du langage de la race humaine. Moins hypothétique et beaucoup plus intéressant, le chapitre sur les formations originales et spontanées de mots fournit de suggestifs exemples qui éclaircissent la psychologie de ces inventions énigmatiques constituant le babillage primitif : l'enfant forge des mots empruntés en partie à la langue maternelle et en partie à son propre balbutiement.

D'après Meumann, dont l'important mémoire est à rapprocher de ce cahier, les premiers mots de l'enfant ne désignent pas des objets mais expriment des émotions ou des désirs. Tandis qu'à la fin du douzième mois l'enfant américain dispose déjà d'une dixaine de mots, l'Allemand n'a encore que des semblants de mots. Un quadruple apprentissage (moteur-anesthésique, auditif, optique, idéomoteur) est nécessaire : le retard d'un seul facteur empêche l'apparition du langage. La première phase (cris réflexes, cris différenciés et nuancés, sons articulés qui amusent l'enfant) est celle du babillage spontané impliquant seulement des successions de mouvements et de sons. La seconde, celle de l'imitation des sons entendus, implique la perception du son, la reproduction des sensations de mouvement, des mouvements de sons. Avec la troisième, plus complexe encore, apparait la pure compréhension des mots entendus : l'enfant comprend mais ne parle pas encore. Quand il est capable de combiner l'imitation et la compréhension, apparait le langage réel : il est d'abord émotionnel, volitionnel. L'étude du vocabulaire enfantin et d'expressions caractéristiques prouve que l'enfant, même quand il semble désigner un objet, exprime en réalité qu'il désire cet objet. Plus tard, le langage devient plus intellectuel et objectif, mais non par abstraction et généralisation. L'enfant applique un mot qu'il connait à une classe d'objets par association : si on a soutenu qu'il généralise, c'est par une illusion d'adulte qui comprend à sa manière les mots enfantins. Sur la base de perceptions très confuses et incomplètes, où l'attention faible, instable et restreinte de l'enfant fixe tel aspect particulier, s'édifient des significations concrètes associées sans opérations logiques : elles interviennent ensuite sous l'influence de l'imitation, des besoins et du développement de l'esprit.

La mémorisation (5e cahier) fournit à M. Netschajeff matière à recherches expérimentales : il a voulu déterminer, suivant l'âge de l'enfant, la quantité de mots associés, les associations liées au mot agréable par les enfants de 11 à 18 ans (sport, lectures, parfois tabac et gymnastique), et à celui de désagréable (retenues, mauvaises notes, pensées morales). A dix-huit ans aucun écolier n'associe plus l'idée de retenue à celle de chose désagréable ; à treize ans, on en trouve encore 22 p. 100, mais, pour les peines morales, à dix-huit ans, c'est le 33 p. 100 ; à 16 ans, la retenue comporte 11 p. 100 et les peines morales 38 p. 100.

Tandis qu'à treize ans, où l'idée de retenue tient, dans l'association avec le mot désagréable, le rang le plus élevé (22 p. 100), celui des peines morales est le plus bas, 9 p. 100. Sans doute des indications de ce genre, si elles sont isolées, éveillent aisément l'esprit humoristique : si elles sont méthodiquement obtenues, et comparées aux résultats fournis par d'autres recherches elles devront porter leurs fruits.

Pourtant il est désirable que les résultats positifs ou possibles soient proportionnés au mal qu'on se donne : est-ce bien le cas, par exemple, pour les recherches très consciencieuses et très détaillées entreprises par Larguier sur la mémorisation? Étant donnée une leçon à apprendre, faut-il la découper en fragments répétés séparément, ou la lire en bloc d'un bout à l'autre? M. L. se prononce pour le bloc. Expérimentée sur des enfants de 9 à 12 ans, élèves d'école primaire, la méthode globale a paru faire gagner du temps et assurer au souvenir une durée plus longue. Plus curieuse est la conclusion qui semble ressortir de quelques expériences faites par L. pour déterminer les variations de la mémoire avant et après le déjeuner : la reproduction et surtout la fixation des souvenirs, par une conséquence probable de la corrélation entre l'activité de la mémoire et celle de la circulation, sont plus rapides après qu'avant le repas. Voilà un argument de plus en faveur d'une réforme que nous avons réclamée en donnant déjà plusieurs raisons d'ordre psycho-physiologique; si on veut assurer aux exercices scolaires de la matinée, qui sont les plus importants, toute leur valeur éducative, il est nécessaire d'en finir avec l'habitude française du petit déjeuner comprenant, après un jeûne de douze heures, l'absorption d'un bol d'eau chaude plus ou moins colorée.

Dans le même recueil, l'*Année psychologique*, Binet consacre cinq mémoires (p. 341-392) à la céphalométrie, sans nous dissimuler ses mécomptes; car il s'est aperçu, après avoir terminé les expériences qu'il décrit longuement, qu'il aurait dû les exécuter autrement. Il rappelle aussi que Miss Lea et le Prof. Pearson « ont conclu à l'impossibilité de trouver une relation entre la capacité crânienne des 90 sujets étudiés et l'appréciation courante de leurs capacités intellectuelles. » S'il n'a pas déterminé la loi de la croissance du crâne chez les enfants normaux de 4 à 18 ans, ses essais auront permis de dégager la méthode à suivre. Il faudra, dans les travaux ultérieurs, tenir compte des particularités parfois contradictoires avec la loi principale, publier aussi l'erreur moyenne du mensurateur, préférer aux mêmes mesures prises sur une même tête à intervalles réguliers les mesures prises sur les sujets d'âges différents, mais en les répétant sur un nombre d'enfants assez grand pour que les moyennes obtenues effacent les énormes variations individuelles observées chez les enfants de même âge. Il suffit d'énoncer de pareils *desiderata* pour comprendre la contingence des résultats obtenus : ils sont pourtant intéressants à retenir. De 4 à 18 ans, le crâne, dans son ensemble, se développerait dans la proportion de 12 p. 100 et la face dans la proportion de 24 p. 100. Il existerait une

accélération de puberté légère pour le crâne et forte pour la face. Par contre, chez les aveugles et sourds-muets les chiffres atteignent une précision et une régularité frappantes. Les recherches de B. ont ici une valeur très grande. « C'est d'une manière en quelque sorte toute schématique que nous voyons se manisfester chez ces deux catégories d'anormaux la brachycéphalie de la première période et la microcéphalie de la seconde période. » Si l'on ajoute à ces mémoires originaux une table bibliographique de pédologie et de pédagogie qui comporte 90 ouvrages, on sera heureux de constater que, du moins, grâce aux travaux persévérants et fructueux de M. B. et de ses collaborateurs, les études pédologiques ne sont pas entièrement délaissées en France.

A *L'Année psychologique* on pourra bientôt joindre le *Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant*, publié sous la direction de M. Buisson, avec le concours très actif, de M. Binet, de collaborateurs et de sociétaires comprenant la nécessité d'appliquer enfin la méthode expérimentale aux recherches pédagogiques : ce bulletin paraît définitivement sorti de la période des tâtonnements. On abandonnera les questionnaires longs et difficiles pour poser des questions appelant des réponses brèves et précises et auparavant expérimentées dans deux ou trois classes (rapport Boitel). Malgré leurs défauts, les trois premiers questionnaires (le mensonge, les enfants indisciplinés, le sentiment de la colère) ont fourni à M. Buisson, à Mme Fuster et à M. Malapert la matière de rapports très intéressants. Le questionnaire sur les enfants grondés a produit 3 035 copies utilisables qui ont provoqué une très curieuse étude d'ensemble faite par M. Kuhn. La paresse et ensuite l'étourderie sont chez les garçons et les filles les causes principales de punitions : le mensonge intéresse très peu les parents. Il représente 88 cas sur 2 916. La malpropreté cause deux fois moins de punitions chez les filles que chez les garçons. Celles-ci acquiescent à la punition beaucoup plus souvent (379 fois sur 985) que les garçons (605 fois sur 1823). La liste des communications comme les discussions en séance permettent de voir que la société a entrepris l'étude systématique des anormaux, classés par le docteur Philippe en instables, en malades et en écoliers devenus subitement mauvais sous l'influence d'une crise momentanée. Après discussion, la société a émis le vœu que les enfants anormaux indisciplinés soient soumis avant exclusion à un examen médical spécial. Les progrès de cette société, qui comptera bientôt 500 membres, comme le constate M. Boitel dans son rapport général, prouvent combien était réalisable et utile le projet de coopération pédagogique lancé par nous dans le *Manuel général* et combien était fondé notre espoir de voir réussir en France aussi bien qu'à l'étranger, par la libre collaboration de savants, de juristes, de professeurs, d'amis de l'enfance, un groupement d'études pédologiques. Qu'il continue à recueillir beaucoup de faits, qu'il se garde des généralisations hâtives, et son bulletin devra

aider puissamment à l'institution en France d'une pédagogie scientifique.

Les théories doivent être sans cesse amendées, comme le prouvent encore les quatorze observations que publie Lemaitre sur le *Langage intérieur chez les enfants*. L'enseignement intuitif actuel sacrifie tout aux visuels de la pensée : il est temps de rappeler qu'il y a des auditifs et des moteurs entendant et lisant mentalement les mots de leur pensée. Sans doute les visuels, ceux qui voient passer devant leurs yeux tout ce qu'ils pensent, entendent ou écrivent, paraissent les plus nombreux ; mais, parmi les écoliers observés par L., les auditifs sont les mieux doués. Mais chacun a sa manière à lui de voir ou d'entendre sa pensée, les uns la lisant dans leur propre écriture, d'autres dans une écriture étrangère, ou imprimée, ou abrégée ; quelques-uns l'entendant exprimer par leur propre voix, tandis que quelques autres l'entendent par d'autres voix connues ou inconnues. » La réalité au moins chez les enfants ne paraît donc pas se plier à la théorie des trois types classiques de mémoire. — Ces conclusions s'appuient sur l'observation très bien conduite de 14 élèves du collège de Genève. Leur professeur, M. L., analyse avec perspicacité leur endophasie et leurs photismes, non d'après des idées préconçues, mais en utilisant le plus souvent les aveux qui leur échappent à leur insu en causant ou en s'observant eux-mêmes, et il a obtenu des résultats intéressants et nouveaux.

Aux faits bien étudiés, facteurs psychiques, physiologiques et mécaniques, nous devrons aussi non seulement la gymnastique hygiénique et médicale, traitement pédiatrique, mais la gymnastique pédagogique, base de l'*Education physique* à laquelle le Dr Ph. Tissié [1], en collaboration avec des médecins, des pédagogues, des archéologues et des artistes, vient de consacrer un livre très beau qui est en même temps une excellente contribution à l'œuvre de la renaissance physique. A l'exposé historique succède la partie scientifique (psychologie, hygiène, physiologie, pédagogie des mouvements, pathologie de l'entraînement) et technique (pédestrianisme, natation, athlétisme, danse, jeux, sports). Après avoir critiqué les méthodes (allemandes, française, régimentaire) stériles ou malfaisantes, T. établit « qu'en basant tout son système de gymnastique sur les lois physiologiques de la respiration, de la circulation et sur celles de la mécanique humaine, Ling a découvert la véritable formule de l'éducation physique dans ses applications à la pédagogie, à la médecine, à l'art militaire et à l'esthétique ; la Suède applique cette formule depuis soixante-dix ans. » Après le Dr Lagrange et Ph. Daryl, avec Demeny [2], dont il serait injuste de méconnaître le savoir, l'initiative et le long apostolat, le Dr T. montre comment il est facile et urgent de l'appliquer chez nous à l'enfant dans l'école (gymn.

1. Voir notre analyse de *La Fatigue*, par le même : *Rev. philos.*, 1901.

2. Demeny a créé dès 1880 un cours d'éducation physique, étudie sur place la méthode suédoise, inspire tous les progrès réalisés par les manuels officiels : le rapport Gervais (*Enquête*, t. IV) consacre toutes ses théories.

pédagogique et danses), où il faut aussi enseigner l'*orchestique* ou science du geste. L'éducation du mouvement, volontaire ou réflexe, doit assurer le bon fonctionnement de la circulation et de la respiration : celle-ci est en raison inverse de l'attention. Les instituteurs suédois font exécuter aux écoliers des mouvements de respiration dans le cours même de la leçon ou de l'étude aussitôt que la fatigue diminue l'attention. Or, « jusqu'à l'âge de sept ans, l'enfant est un tube digestif ; à partir de cet âge et dans l'adolescence, c'est une vésicule pulmonaire. » Seule de toutes les fonctions viscérales, la respiration est sous l'influence de la volonté : sachez manier la respiration, augmenter ou diminuer son intensité par des mouvements orthomorphiques, ou par le jeu actif et libre en plein air, et vous agissez sur l'attention, base de toute éducation. Faites respirer l'enfant ; mais, pour le bien faire, il faut connaître le fonctionnement de la machine humaine actionnée par ses bras de levier, mue par les muscles dont chaque massif a son rôle. L'attitude, qui influe sur la respiration, sera réglée par l'emploi rationnel et modéré des agrès : dans une leçon de gymnastique pédagogique, c'est-à-dire respiratoire et abdominale, dont M. T. nous donne le plan général, tous les exercices doivent viser au développement régulier de la cage thoracique et des poumons. Les types de positions qu'on nous montre ne rappellent en rien l'acrobatie qui congestionne : de même la gymnastique dansée, toute différente de l'art complexe et contre-nature du danseur, se résume en cette formule : « De la souplesse et pas d'effort. » Par réaction psycho-dynamique, toute la série des mouvements simples qui constituent la gymnastique respiratoire, achève la nutrition générale, utilise les agrès rationnellement et intéresse l'ensemble des enfants sans exception. Elle agira encore sur leur cérébration pour la modérer et l'harmoniser avec la musculation : c'est le moyen d'éviter l'hypéresthésie du petit gamin sardonique et méprisant dont le rire cruel d'impuissant honteux déconcerte l'éducateur et dont la turbulence contagionne toute une classe. Mais le fondateur de la *Revue des Jeux scolaires* a poursuivi une autre idée : la répétition des beaux gestes pouvant créer des tendances vers le beau, il a « pensé qu'en faisant prendre de belles attitudes plastiques à l'enfant, l'école créerait ainsi en lui des tendances d'art pur par le mouvement vécu et habituerait son œil aux grandes lignes nobles et simples. » C'est l'objet de l'orchestique (pp. 105-176) dont plusieurs scénarios complets (paroles, musique, explication psychologique et des sens des mouvements) nous donnent une idée. L'éducation physique devient ainsi « une évocatrice du Beau. Elle doit faire appel à l'*émotion* de l'art et non à l'*excitation* du combat ; elle est avant tout une éducation de la paix et non une éducation de la guerre ». On ne saurait mieux dire : il ne reste plus qu'à former un personnel capable de la donner.

Notons encore que le système de M. T. implique chez l'enfant un système pulmonaire et circulatoire distinct de celui de l'adulte. Tout prouve

que nous ne pouvons connaître l'enfant d'après nos observations et nos souvenirs d'adultes : c'est un fait acquis. La pédologie a son objet propre et sa méthode spéciale parce que l'enfant n'est nullement un petit homme mais un être à part. « Une figure, devenue classique, de Langer, place côte à côte et réduit à la même échelle un enfant et un adulte; la comparaison des deux images montre que l'enfant n'est pas une réduction de l'adulte, mais un être à part; l'enfant a, proportionnellement à l'adulte, la tête plus forte, le tronc plus grand et les jambes plus courtes »[1]. Il a sa pathologie propre et sa sexualité distincte[2]; au point de vue mental, il a sa sensibilité propre[3]; s'agit-il de fixer au moins synthétiquement l'évolution de l'âme de l'enfant, on voit, en s'appuyant par exemple avec Sikorsky sur le développement du système nerveux pour établir des périodes, qu'elles se distinguent de tout autre. L'étude des principales fonctions mentales en fournirait la preuve analytique et O. Chrisman a raison d'écrire, en tête de la *Revue* qu'il a fondée sous le titre significatif de *Paidology*, que la pédologie n'est portion ou division d'aucune autre science. Elle se suffit à elle même, elle a son domaine et son œuvre propre : l'enfant a étudier tantôt par les recherches de laboratoire, tantôt en lui-même et d'après lui, dans la famille, dans les rues, dans ses jeux, au repos et dans l'activité normale et anormale, morale ou criminelle, endormi ou éveillé, dans toutes les conditions et les phases de sa vie présente et passée.

II

D'autre part, la pédagogie s'organise de mieux en mieux en joignant aux apports déjà considérables de la psychologie générale et aux indications de la pédologie naissante, les enseignements du passé. Ainsi les expériences d'un Pestalozzi demeurent instructives : comme le note M. Pinloche, la pédagogie scientifique a été édifiée par Herbart sur la double base de l'intuition et du processus naturel, et « c'est là un titre de gloire, qui, à lui seul, suffirait déjà pour immortaliser l'œuvre et le nom de Pestalozzi. » Prendre pour point de départ de l'éducation l'œuvre spontanément commencée par la mère, favoriser de toutes manières le développement de la faculté d'intuition qui ouvre le monde à l'enfant, lui apprendre méthodiquement à être tout ce qu'il peut être et à s'élever en évitant le rêve et la faiblesse, comprendre qu'il est aussi une force réelle vivante active, et sur le principe de l'intuition, fondement de toutes connaissances, instituer une méthode élémentaire qui est dans son essence même la nature comprise par l'homme, exagérer, comme tout initiateur convaincu, mais pourtant malgré l'hostilité, les craintes ou l'indifférence de l'entourage, établir

1. Binet, *L'année psychologique*, VIII, p. 356.
2. *Paidology*, *The child as sex*, octobre 1900, pp. 180-188.
3. Voir entre autres même recueil, même numéro, pp. 113-179.

sur un processus naturel, la marche de l'enseignement, n'est-ce pas faire une œuvre mémorable? Le détail est à retenir encore : Pestalozzi exige qu'on parle avant de lire, qu'on dessine avant d'écrire, et qu'on mesure avant de dessiner; tout en reconnaissant les dangers que fait naître l'abus des livres scolaires, il réclame la refonte complète des ouvrages de classes et la composition de livres d'enseignement intuitif pour la première enfance. Joignant l'exemple à la théorie, il écrit spontanément une sorte de roman social où, pour la première fois, est exposée avec un succès retentissant une théorie systématique d'éducation populaire et d'enseignement mutuel. Il a démontré que l'éducation est un devoir social avec cette circonstance qu'une éducation intellectuelle artistique et morale du peuple est le plus important des devoirs sociaux. Le travail aussi documenté que clair et méthodique de M. P. fait comprendre la portée de la pédagogie Pestalozzienne dont les conséquences ne sont pas épuisées. Il donne une idée exacte d'une œuvre considérable qui a aidé au relèvement de la Prusse, renouvelé la Pédagogie allemande et aurait peut-être provoqué, dès 1802, la création en France de l'éducation élémentaire si le premier Consul n'avait, dit-on, répondu à une demande d'audience sollicitée par Pestallozzi, qu'il ne pouvait s'occuper de l'A. B. C.

Encore laissons-nous de côté la personnalité pourtant fort curieuse et la biographie si captivante du fondateur de l'institut d'Yverdon, si bien mises en lumière par M. G. Compayré. Dans ce livre, qui a toutes les qualités d'exactitude, de précision, de probité scientifique d'une excellente œuvre de vulgarisation pédagogique, revit l'éducateur sentimental et enthousiaste, sacrifiant sa famille, sa santé, ses biens personnels à l'instruction des pauvres, tendant son âme entière, en un effort incessant, vers l'établissement définitif d'une méthode d'instruction et d'éducation pour le peuple, concevant l'éducation comme une bonté continue, rêvant sans doute plus qu'il n'a réalisé, ainsi qu'il advient à tous, mais rêvant comme les vrais idéalistes qui ont aimé l'humanité jusqu'au martyr : « J'ai vécu moi-même comme un mandiant, pour apprendre à des mendiants à vivre comme des hommes. » Celui qui pouvait se rendre pareil témoignage méritait d'inspirer l'émouvante et captivante étude ou M. C. fait si bien ressortir la grandeur morale de l'œuvre et de l'ouvrier.

Pestalozzi ne voulut jamais être que « maître d'école » : Jean Macé, un de ses plus brillants émules et successeur, aimait surtout à s'intituler « professeur de demoiselles ». Certes les différences sont grandes entre l'auteur de l'A. B. C., avec ses brusqueries, ses utopies, son empirisme exalté, et l'auteur de la *Bouchée de Pain*, esprit avisé, tactitien habile, naturaliste aimable. Lui aussi, pourtant, est de la lignée des grands créateurs, car on lui doit une institution indestructible, — l'instruction obligatoire, — et de la famille pestalozzienne non seulement par l'inspiration scientifique et morale de sa pédagogie mais par la bonté qui l'anime : « Nous sommes tous sur la terre pour penser les

uns aux autres. » Voilà bien le trait fondamental qui dessine la physionomie de ce recruteur d'âmes et de ce brave homme que M. C. a fait revivre en traits expressifs et placé à bon droit au rang des grands éducateurs. Et ces deux hommes « sensibles » ne sont-ils pas les disciples de Jean-Jacques? Sans doute il est facile, aujourd'hui surtout, de montrer ce qu'il n'a pas fait et d'attribuer à la valeur littéraire de l'*Émile* l'influence exercée par cet ouvrage, comme Luzzato paraît s'y être particulièrement appliqué. Cette critique négative, outre qu'elle est impuissante à expliquer le rôle prépondérant et la survivance de la pédagogie de Rousseau, paraît aussi stérile que peu équitable. Il y a beaucoup plus à prendre dans le petit volume où M. Compayré, sans dissimuler la part d'erreur contenue dans l'Émile, en dégage pourtant les vérités durables, que dans l'important ouvrage de L.

C'est encore à la même inspiration, humaine au sens le plus élevé du mot, c'est-à-dire à l'âme même de la philosophie pratique du XVIIIe siècle, que se rattache un livre de haute tenue littéraire et morale, de foi robuste au triomphe futur de l'aristocratie de la vertu comme le traité d'éducation morale de G. Rossi. Elle anime aussi le vibrant plaidoyer pour les humanités littéraires et scientifiques, la science française et la philosophie, que publie M. Fouillée sous ce titre qui est à lui seul tout un programme, et de haute envergure : La *Conception morale et civique de l'Enseignement.* Laissons ici de côté la partie polémique de cet ouvrage où, malgré une teinte de pessimisme un peu sombre, brillent ces éclatantes qualités de dialecticien dont toutes les écoles contemporaines ont eu l'occosion d'admirer et d'éprouver les effets. D'après M. F. la réforme récente est une « conspiration contre les humanités, une menace de ruine progressive pour l'enseignement secondaire, que le triomphe des études modernes va livrer aux spécialistes tirant chacun de son côté, sans la moindre préoccupation de la culture générale. » C'est la partie polémique de l'ouvrage, et une polémique, même engagée par un maître de la philosophie contemporaine, pousse toujours un peu plus loin que ne l'exigerait la discussion purement théorique. Par contre, on doit, ce semble, approuver sans réserve le philosophe établissant qu'il faut donner aux jeunes gens des *principes* scientifiques et laïques, demandant comment ils comprendront, si l'enseignement des principes, c'est-à-dire de la philosophie, est négligé, le rapport philosophique de solidarité que la Déclaration des Droits établit, d'un bout à l'autre, entre le citoyen et le corps social tout entier, et répétant enfin qu'il faut orienter dans le sens moral et social l'enseignement tout entier si on veut qu'il soit à la fois national et humain. « Ce sera la tâche du XXe siècle : la nation qui l'aura accomplie la première aura rendu à l'humanité comme à elle-même le plus grand de tous les services. »

Il est aisé de faire afficher la *Déclaration*, et d'insérer dans le plan d'études du cycle inférieur un très intéressant programme de morale civique et sociale. Il est très facile de causer sous prétexte d'enseigne-

ment « diffus » ; mais sans idées précises et très réfléchies, sans principes, c'est-à-dire sans une forte culture philosophique, la causerie se transformera en une dictée extraite d'un manuel ou en divagation.

Puisqu'on veut transformer les humanistes en éducateurs, il est indispensable d'exiger d'eux la preuve de fortes études philosophiques et morales. En même temps il ne serait pas moins urgent d'imprimer à la philosophie scolaire française « une direction scientifique, en harmonie avec les tendances de notre époque et les progrès de la science ». Sans aller avec M. Fouillée jusqu'à réclamer l'inscription au programme d'une philosophie exclusivement scientifique, parce que c'est déjà une question, entre beaucoup d'autres, que soulèverait cette thèse, de savoir s'il y a une philosophie scientifique, — on peut regretter l'excessive influence exercée sur la philosophie classique par les recherches de stérile érudition[1] et le fidéisme irrationnel.

Peut-être n'est-ce pas là tout à fait la philosophie qu'il conviendrait d'enseigner aux lycéens français de 1903, mais bien celle qui, sans se perdre dans le mysticisme, « au risque de conduire aussi à la faillite la croyance ou à la transformation de la philosophie en une étude de curiosité et de luxe, sortirait enfin des actes de foi, fût-ce de foi morale, « pour saisir la rationalité de la conduite humaine » et pour affirmer avec Descartes, Leibniz et tout le XVIIIe siècle, l'hégémonie de la raison humaine, tout en faisant au relativisme la part que lui a conquise l'esprit scientifique et évolutionniste contemporain[2]. Il était bon, à notre sens, que ces affirmations fussent faites, et par un penseur aussi considérable que M. Fouillée. La philosophie des virtuoses, la philosophie ramenée à un ensemble d'incertitudes sur toutes choses, sans doute pour préparer le retour du dogmatisme catholique et de la morale du surnaturel, est une survivance nuisible dans une démocratie rationaliste où l'action morale se réalise, non par des rêves mais par des actes, comme dit Fichte, par des actes accomplis dans la société et pour elle.

Nous ne prétendrons pas cependant, avec M. Francisque Vial, que « la question si grave de l'enseignement secondaire n'a point avancé d'un pas ». Après tant de travaux qu'il analyse très bien, cette critique paraît excessive, et ensuite après son livre, très éloquent et très généreux, elle serait au moins orientée dans le sens idéaliste et libéral opposé à celui de Spencer, d'Auguste Comte et de Bain. On leur reproche d'avoir pris le critère de l'éducation en dehors de l'esprit qu'il s'agit de former. Ils recherchent le processus de son évolution, s'appliquent à enchaîner l'enfant à sa propre nature et fondent ainsi une

1. Voir *Bulletin de la Soc. franç. de Philosophie*. L'agrégation de Philosophie, février 1903, et la Réforme de l'agrégation proposée par Couturat (*IIIe Congr. de l'Enseignement supérieur*, p. 457).

2. N'est-ce pas précisément l'objet donné à la Philosophie des lycées par la Réforme récente ? M. Darlu définit cet objet : Les principes de la pensée et de l'action tels que les conçoivent la science et la conscience contemporaines (*IIIe Congrès*, etc., p. 450).

pédagogie utilitaire et déterministe. La pédagogie libérale postule une philosophie affirmant que l'esprit est une force originale douée du pouvoir de se créer pour ainsi dire elle-même; l'éducateur ne se propose pas alors de distribuer des connaissances comme du combustible à un mécanisme préalablement connu et réglé. Il entend le modeler sur un idéal conçu par la raison. L'enseignement libéral vise ainsi non l'utilité positive et pratique, mais le perfectionnement intellectuel et moral de l'individu. Reposant sur un fond métaphysique, il peut assigner à l'éducation un but qui dépasse l'expérience, et, pour l'atteindre, il emploie des moyens et aspire à des résultats qui impliquent l'idée de la liberté humaine. On trouvera ces thèses développées avec talent et conviction dans le livre de M. V., en même temps que des vues très exactes sur la clientèle de l'enseignement secondaire et les classes moyennes d'aujourd'hui.

Pour M. V., le véritable centre de l'enseignement n'est pas la science mais l'homme; à l'encontre de l'enseignement utilitaire et spécial, d'essence multiple, l'enseignement libéral, essentiellement général, est unique. Se proposant de créer la personne morale, il est tout entier, et par son fond même, philosophique; l'auteur développe cette doctrine avec une éloquence abondante et persuasive.

Au mérite d'avoir et de défendre une doctrine, — qualité qui devient rare, — M. V. ajoute celui de signaler avec une précision courageuse la cause qui explique l'impuissance du Conseil supérieur à instituer la préparation philosophique et pédagogique des maîtres, unanimement réclamée. Chacun en sent la nécessité, « mais il n'y a pas d'opinion commune sur ce que doivent être le rôle, le but, les méthodes de l'enseignement secondaire ». Ainsi reste sur le point d'être réalisée la réforme la plus urgente. On bouleverse les programmes mais l'art d'enseigner ne fait partie d'aucun programme : on le laisse « aux primaires ». Il paraît qu'on devient instituteur mais qu'on naît professeur.

Aussi ne croit-on pas utile de savoir si tel ou tel est né professeur. Avec la licence et l'agrégation vous recevez, par surcroît, le don, mais nulle épreuve, aucune préparation pédagogique ou philosophique ne garantit, qu'en effet, vous avez reçu le don. D'ailleurs si la mystérieuse opération n'a pas été faite ou n'agit pas immédiatement, seules plusieurs générations d'élèves en souffriront et nul n'ignore que la chose ne se présente jamais.

Pourtant le IIIe Congrès international de l'Enseignement supérieur (30 juillet-4 avril 1900), — dont les travaux viennent d'être publiés en un volume où se retrouvent le zèle persévérant et l'exacte méthode de M. F. Picavet, — ne paraît pas avoir pensé que pareille question pouvait se traiter par l'ironie ou encore par prétérition. Posée par M. P. en un rapport préparatoire sur la formation par les Universités des Maîtres de l'Enseignement supérieur, secondaire et primaire, elle a provoqué une série de communications très importantes (Csingeri, Tanimoto, Lefèvre, Chabot, Dorison, Thamin), et une large

discussion (p. 228-49) clôturée par l'adoption du vœu suivant : « Il est nécessaire que les maîtres de l'Enseignement secondaire reçoivent une éducation pédagogique à la fois théorique et pratique par l'histoire de la pédagogie, la discussion des méthodes et des exercices professionnels d'application. » Nul ne conteste le rôle excellent et nécessaire dévolu aux facultés dans la formation des maîtres de l'Enseignement primaire : c'est un des éléments fondamentaux de l'extension universitaire, et les brillants résultats obtenus à Lyon par MM. Thamin, Compayré, Chabot, à Lille par M. Lefèvre, font espérer que se dissiperont les préventions qui commencent à sévir aussi dans le personnel primaire sous l'influence du système des écoles fermées et spéciales. En ce qui concerne l'Enseignement secondaire, c'est tout autre chose : malgré les réserves parfois justes mais tout de même bien optimistes de M. Bernès sur l'activité pédagogique de ses lecteurs et électeurs et l'accueil plutôt froid qu'ils réservent, d'après lui, à l'organisation du futur stage, il reste que nombre de professeurs des lycées français sont dans un fâcheux état d'esprit. — Ils paraissent considérer comme une déchéance ou une superfétation la nécessité d'apprendre aux débutants la philosophie de leur métier. Qu'ils relisent le bien joli et très concluant discours de M. M. Souriau (p. 237), qu'ils méditent les courageuses déclarations de M. J. Gautier, — ils verront alors s'ils peuvent en toute tranquillité de conscience souhaiter qu'on impose à leurs successeurs les « mêmes débuts hasardeux et les mêmes « mœurs obstinément individualistes ». Exception faite en faveur de l'agrégation d'histoire[1] « la préparation pédagogique n'existe pas[2]. On enseigne, en vertu de traditions qu'on se transmet sans entreprendre de les expliquer au préalable »... « Toute la science des professeurs peut rester stérile, ajoute M. G., faute de savoir l'employer comme il convient. » Et ces discussions entre hommes compétents et dévoués ne seront pas stériles : reprenez le procès-verbal de la séance consacrée à l'étude et à l'enseignement de la philosophie au lycée, relisez les mémoires de MM. Boutroux, Egger, Malapert, Darlu, Evellin, Bernès. Nous n'avons plus à les analyser (Voir Compte rendu du Congrès de Philosophie), mais nous pouvons constater que, malgré d'utiles divergences de vues, un accord solidement motivé, par conséquent instructif et réconfortant, s'est établi entre

1. Voir les détails très concluants fournis sur l'organisation de la préparation pédagogique à l'Ecole Normale par M. Gabriel Monod, p. 240. Voir aussi pour Lille, 505, Petit-Dutaillis et, pour Paris, *Rev. Int.*, 15 janvier 1902.

2. Il faut noter qu'elle s'organise dans les facultés sous l'autorité des directeurs d'études, mais tous n'ont pas enseigné dans les lycées.

3. M. Egger propose de commencer le cours par la logique : c'est en effet le retour à la véritable tradition philosophique interrompue par l'éclectisme, un emploi judicieux de l'attention toute fraîche des élèves, un moyen de les forcer à rompre sans retard avec la phraséologie et, c'est encore donner aux retardataires la possibilité de se mettre plus facilement au courant, un livre pouvant sur bien des points remplacer le professeur.

tous sur la nécessité de maintenir la classe de philosophie des lycées et d'en faire le couronnement de toutes les études, sur la définition de l'esprit philosophique ou esprit d'idéalisme et sur l'objet de la philosophie des lycées, — qui dut enseigner les principes de la pensée et de l'action (pp. 26-8, et 421-485).

L'entente est faite entre tous ceux qui n'ont pas à ménager l'esprit de corps. Le mal est signalé, à des titres divers, dans la série d'essais et leçons publiés par M. Dumesnil *Pour la pédagogie* et le livre de M. C. Chabot sur la *Pédagogie au lycée*. On a réformé dix fois depuis 1872 les programmes et l'organisation des classes, « il y a une chose à quoi pourtant on ne s'est pas appliqué au cours de ces tentatives d'ordre pédagogique, écrit M. D., c'est l'éducation pédagogique des maîtres. Or, ce point ne serait-il pas essentiel entre tous? La pédagogie ne serait-elle pas la plus importante affaire en matière pédagogique? Les interventions d'en haut ou du dehors deviendraient moins souvent nécessaires, s'il y avait, dans le corps enseignant, à l'intérieur, plus de vie pédagogique. Bon gré, mal gré, nous ne pourrons pas rester longtemps seuls à ne vouloir point mettre à l'étude la méthodologie de notre métier ». Voulez-vous voir à l'œuvre la routine du temps des vieilles diligences et qui aboutit à cette instruction manquée, sévèrement décrite par M. Lavisse? Contemplez ce tableau d'une classe type : « La récitation faite en lisant sur son livre ou celui du voisin a fait gagner déjà 20 ou 25 minutes au début de la classe. Le professeur et les élèves ne sont pas d'ailleurs à bout de ressources pour tuer les deux mortelles heures qu'ils doivent vivre ensemble; ils ont la dictée du devoir qui peut durer une bonne demi-heure. S'il reste du temps creux à la fin de la classe, le professeur peut rendre des copies quand il en a corrigé, et, tandis qu'il fait à chacun ses critiques, les autres peuvent continuer de s'occuper de leurs affaires pourvu qu'ils ne fassent pas de bruit, et sculpter leur nom dans les tables. Le moment où tous sont nécessairement et matériellement occupés c'est quand il faut prendre des notes, et cela n'arrive que trop souvent. »

Est-ce à dire que le professeur ne fait pas son cours, et presque toujours avec conscience et habileté, que les circulaires ministérielles, qui ne peuvent remplacer ni l'initiative, ni l'expérience ne soient excellentes, que chacun à part soi ne déplore pas le nombre incalculable des heures gâchées nuisiblement chaque jour dans les classes de France, malgré la bonne volonté et les efforts de tous? Nullement. — Mais on soutient que la surcharge et le surmenage sont des questions de méthode pédagogique, que l'esprit de l'élève est comme son corps, qu'on ne peut marcher pour lui mais qu'il doit marcher lui-même, que l'organisation des programmes dépend de notions pédologiques parfaitement ignorées de la plupart de ceux qui les rédigent, enfin qu'il est imprudent de confier l'éducation à ceux qui n'en ont reçu aucune. Il convient de créer avec les sanctions nécessaires un enseignement

pédagogique, de lui donner comme école d'application un lycée et d'en confier la direction à celui qui dirige l'éducation dans le lycée. L'initiation théorique sera faite dans les facultés en une série de conférences dont on peut trouver un programme excellent dans le livre de M. D. On n'oubliera pas que tout système d'éducation, comme le disait si bien M. Vial et comme doit le redire M. D., implique une philosophie, et il en résultera pour la pédagogie elle-même un renouveau durable, car « elle ne vivra définitivement que par l'éducation pédagogique des pédagogues ».

La réforme que M. D. réclamait en 1890 en s'appuyant sur les souvenirs les plus précis de son voyage d'études en Allemagne. M. Chabot, au retour d'une mission qu'il vient d'accomplir, la réclame à son tour comme la seule possible pour assurer enfin la préparation professionnelle du corps enseignant. M. C. a visité un certain nombre de *séminaires, de gymnases*. Il a « voulu voir les choses de près et les hommes à l'œuvre. » Il nous donne les résultats de son enquête : ils sont concluants, indéniables, méthodiquement et clairement mis à la portée de tous. Nul ne pourra plus ignorer ou méconnaître les éléments possibles d'une solution très pratique du problème le plus urgent à l'heure présente. Un séminaire de gymnase n'est nullement, comme nous pourrions le croire, avec notre superstition des écoles spéciales et fermées, un établissement à part. C'est une organisation très plastique, annexée tantôt à un lycée tantôt à un autre, et confiée à un directeur considéré comme capable de diriger l'apprentissage des futurs professeurs, de leur faire étudier en théorie et en pratique l'organisation et la vie d'un grand établissement secondaire[1].

Souhaitons que les défiants se reportent à l'exposé si précis et si attachant dessiné par M. C. d'un trait définitif et frappant. Ils connaîtront l'emploi du temps et suivront l'ordre du jour sérieux et pratique de chaque séance. Ils assisteront, tout étonnés de l'intérêt qu'ils y prendront, à des conférences faites avec une conviction, une foi pédagogique communicative, avec le souci perpétuel d'enseigner vite et bien qui laisse à un Français la plus vive impression. On comprend qu'en Allemagne personne ne conteste la nécessité d'un pareil apprentissage : ainsi, « avant d'entrer en fonctions, chaque jeune professeur, non seulement apprend par la pratique sa fonction propre, mais connaît par la théorie et par l'exemple celle des autres. Scientifique, il sait, pour avoir suivi des classes d'histoire, de lettres, et avoir rendu compte de ce qu'on y faisait, ce qu'on enseigne en grammaire ou en histoire; littéraire, il

1. M. Thamin (*Congr. int.*, p. 227) propose d'ajouter des visites à l'Ecole normale primaire. « Quelle leçon d'anciens élèves de lycée et de collège ne tirent-ils pas d'une visite dans une école normale! » Ils y apprennent comment « on se passe de punitions et de retenues », comment on adapte l'enseignement au milieu et à l'âge de l'enfant. On connaît « autre chose que l'enseignement secondaire », on acquiert le sentiment de la vie universitaire dans son ensemble. Tout ce mémoire est à lire.

sait ce qu'on enseigne en physique et en histoire naturelle, et comment. Il ne paraît point avoir l'idée que cela n'était pas son affaire et qu'il n'avait rien là à apprendre pour son métier. Il est donc à peu près certain que les professeurs ne resteront pas étrangers les uns aux autres, ni à l'intérêt général. »

La démonstration est donc faite : « on peut *devenir* bon professeur et on doit pouvoir trouver, avant de s'engager pour toujours, le moyen de le devenir ou de s'éprouver. Une préparation professionnelle s'impose, elle doit se faire avec et dans le lycée; elle réclame en même temps un enseignement plus large de la philosophie de l'éducation, de l'histoire et de la géographie pédagogiques ».

Ces vérités sont évidentes partout. M. C. a raison de chercher pour notre pays une organisation analogue, *mutatis mutandis*, à celle qui a si bien réussi en Allemagne : il ne se dissimule pas qu'il y aura des résistances obstinées.

Jusqu'à présent les professeurs de l'enseignement secondaire français ont pensé avec M. Jourdain que les gens de qualité savent tout sans avoir jamais rien appris. Supporteront-ils qu'on les traite comme des gens du commun, vulgaires instituteurs, ou encore pédagogues lourdauds d'outre-Rhin ou d'outre-mer, comme si, en vérité, quand on a fait preuve de mérite supérieur pour entrer à l'École normale, de talent pour parvenir à celle de Rome, et de génie pour s'élever jusqu'à celle d'Athènes, on avait besoin d'apprendre de ceux qui le savent l'art d'enseigner ou encore de connaître la philosophie de son métier. Pourtant il ne faut désespérer de rien : il paraît qu'à l'École normale plusieurs maîtres de conférences vont consacrer quelques heures à la pédagogie, et le bruit court qu'on est sur le point de découvrir qu'elle a été instituée pour former des professeurs d'enseignement secondaire.

EUGÈNE BLUSY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

H. Poincaré. — La Science et l'Hypothèse. 1 vol. in-12 de 284 p. (*Bibliothèque de philosophie scientifique*). Paris, Ernest Flammarion, 1902.

Sous ce titre, l'auteur a réuni des articles publiés, au cours de ces dernières années, dans la *Revue générale des sciences*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et dans *The Monist*. Il y traite successivement de la nature du raisonnement mathématique, des fondements de la géométrie, des principes de la mécanique, de l'énergétique et de la thermodynamique, des hypothèses et des théories de la physique moderne, du calcul des probabilités. Deux chapitres concernant spécialement les théories de l'optique et de l'électricité complètent le recueil. Ces études diverses forment un ensemble bien composé et du plus haut intérêt sur la philosophie des sciences physico-mathématiques. Elles tendent à démontrer que la valeur objective de la science est fondée, non sur l'expérience seule, entendue à la manière d'une consultation des données brutes fournies par les sens, mais sur une collaboration de la libre activité intellectuelle avec les faits dont la constatation nous est imposée par la vie pratique. Une analyse approfondie de l'hypothèse scientifique conduit à ce résultat. Il y a plusieurs sortes d'hypothèses : les unes, proprement physiques, sont vérifiables ; elles sont fécondes à la condition d'être empiriquement confirmées ; d'autres, sans rien révéler de la nature des choses en elles-mêmes, sont utiles en servant en quelque sorte de point fixe à la pensée ; d'autres enfin ne sont que des définitions ou des conventions déguisées ; ce sont, peut-on dire, des *décrets*, non arbitraires toutefois, car alors ils seraient stériles, mais librement édictés dans le sens de la commodité de l'action. A ce dernier genre appartiennent les principes fondamentaux de la géométrie et de la mécanique. Les axiomes de la géométrie, en particulier, ne sont pas des jugements synthétiques *a priori* ; en effet, ils s'imposeraient alors à nous avec une autorité irrésistible, nous ne pourrions concevoir de propositions contraires, et il n'y aurait pas de géométrie non-euclidienne. Le véritable jugement synthétique *a priori*, M. Poincaré en trouve le type dans le fondement du raisonnement arithmétique, dans le *raisonnement par récurrence*, qui universalise et étend à l'infini la vérité d'une relation du moment qu'on a prouvé

qu'elle est vraie pour le nombre 1 et que, si elle est vraie pour le nombre n, elle est également vraie pour le nombre $n + 1$.

Mais, d'autre part, les axiomes de la géométrie ne sont pas des vérités expérimentales. L'expérience a bien pu être l'*occasion* d'où sont sorties quelques-unes des propositions de la géométrie, mais elle n'en est pas la génératrice efficace. Les axiomes sont donc des conventions, des définitions déguisées. Ils restent ainsi rigoureusement vrais, même lorsque les lois expérimentales qui ont favorisé leur adoption ne sont qu'approximatives. Les discussions auxquelles ont donné lieu les géométries non-euclidiennes ont été presque toujours faussées par les préjugés habituels sur l'origine des fondements de la géométrie euclidienne. Demander, par exemple, si cette dernière est vraie et si les autres, par suite, sont fausses, c'est poser une question qui n'a aucun sens.

« Autant demander si le système métrique est vrai et les anciennes mesures fausses; si les coordonnées cartésiennes sont vraies et les coordonnées polaires fausses. Une géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre; elle peut seulement être *plus commode.* » Ce *symbolisme*, s'il est permis de désigner sous ce nom la doctrine personnelle de l'auteur, est, on le voit, aussi éloigné du rationalisme kantien que de l'empirisme vulgaire. La doctrine est séduisante. Elle s'appuie sur d'ingénieuses considérations empruntées en partie aux travaux des géomètres allemands et interprétées avec beaucoup d'originalité et, d'autre part, sur une profonde psychologie du jugement géométrique, notamment dans la comparaison entre les espaces et la sensibilité (espace visuel, tactile, moteur), l'espace représentatif et l'espace purement géométrique. C'est bien à la psychologie que pareilles théories ressortissent naturellement, de même que la théorie kantienne de l'intuition spatiale *a priori* est, elle aussi, une psychologie de la mathématique, aujourd'hui un peu surannée. M. Poincaré nous montre, et les travaux modernes l'attestent suffisamment, que la pyschologie kantienne était trop simpliste, que l'élaboration de la science géométrique est plus compliquée que ne le supposaient les hypothèses de Kant; mais sa conclusion, si elle infirme le formalisme rigide de l'auteur de l'Esthétique transcendantale, en confirme cependant l'intellectualisme radical. En généralisant en quelque sorte la géométrie et en nous présentant la géométrie ordinaire comme un langage commode préféré par l'activité intellectuelle, parce qu'il s'adapte mieux que d'autres tout aussi légitimes aux conditions faites par la sensibilité, on reprend, en l'élargissant et en lui donnant pour ainsi dire plus d'élasticité, l'idée maîtresse de la théorie kantienne de la connaissance, à savoir que l'espace, non seulement l'espace euclidien, mais encore tout autre espace, est, selon l'expression même de M. Poincaré, « un cadre que nous imposons au monde ».

Les principes de la mécanique sont aussi des conventions, mais non des conventions arbitraires Leur origine est incontestablement

expérimentale. Le principe d'inertie, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction, le principe de l'accélération, apparaissent au premier abord comme des vérités d'expérience: et, en effet, il semble que l'expérience les dicte directement. Cependant, dès qu'on analyse les prétendues expériences qui les vérifieraient, on s'aperçoit qu'elles les impliquent. C'est par définition que la force est égale au produit de la masse par l'accélération; c'est de même par définition que l'action est égale à la réaction. Les principes sont donc parfaitement invérifiables. Car il n'existe pas dans la nature de systèmes parfaitement isolés; mais il y a des systèmes *à peu près isolés*, et ceux-ci nous ont fourni une première image imparfaite des principes, auxquels le procédé de convention et de définition a ensuite donné une valeur absolue. Il y a donc une sorte d'antinomie à la base même de la mécanique classique : l'expérience a bien été l'occasion de la découverte des principes, et cependant l'expérience ne pourra jamais ni les contredire ni les vérifier absolument, quoiqu'elle les vérifie d'une façon très approchée en ce qui concerne des systèmes presque isolés. Au premier abord, l'analogie est complète entre les principes de la mécanique et ceux de la géométrie. Il y a cependant une différence : « les expériences qui nous ont conduits à adopter comme plus commodes les conventions fondamentales de la géométrie portent sur des objets qui n'ont rien de commun avec ceux qu'étudie la géométrie; elles portent sur les propriétés des corps solides, la propagation rectiligne de la lumière; ce sont des expériences de mécanique ou d'optique; ce ne sont pas des expériences de géométrie. Au contraire, les conventions fondamentales de la mécanique et les expériences qui nous démontrent qu'elles sont commodes portent bien sur les mêmes objets ou sur des objets analogues. Les principes conventionnels et généraux de la mécanique sont la généralisation naturelle et directe des principes expérimentaux et particuliers. » (P. 163 et 164.)

Gardons-nous, par conséquent, de généraliser et de conclure de la nature idéale et conventionnelle des principes à la nature conventionnelle de la science tout entière. C'est là l'erreur où sont tombés les *nominalistes*. Ils ont trop généralisé. Ils ont cru que les principes étaient toute la science; or, les principes ne sont qu'une partie de la vérité. Une loi expérimentale exprime un rapport entre deux termes réels A et B. Mais elle n'est pas rigoureusement vraie : elle n'est qu'approchée. Nous introduisons arbitrairement un terme intermédiaire C, plus ou moins fictif, et C est *par définition* ce qui a avec A exactement la relation exprimée par la loi. On décompose ainsi la loi en un principe abstrait et rigoureux, qui exprime le rapport de A et C et une loi expérimentale approchée et révisable, qui exprime le rapport de C à B. « Il est clair que si loin qu'on pousse cette décomposition, il restera toujours des lois. » Telle est la formule lumineuse par le moyen de laquelle M. Poincaré croit pouvoir concilier l'intellectualisme et l'empirisme, la nécessité de la loi idéale et la contingence de la loi empirique.

L'explication est ingénieuse. Peut-être est-elle, elle aussi, encore trop simple. Elle ne nous apprend pas plus que la théorie kantienne pourquoi la science réussit, mais elle nous révèle d'une autre manière la constante coopération de l'activité logique à la réussite de la science et au succès de la prévision des faits. Cette activité se distingue, par son caractère de libre décision, de la contrainte des faits. Il reste néanmoins dans les faits une donnée impénétrable, et qu'un dualisme, quel qu'il soit, ne saurait éliminer. La psychologie des sciences physico-mathématiques, quelque détour qu'elle prenne, laisse dans l'obscurité la raison génératrice de son objet même. Et il ne suffit pas de dire que la science n'atteint et ne prétend atteindre que les rapports entre les choses — et non les choses elles-mêmes — pour résoudre la difficulté. Au point de vue d'une philosophie générale ou première, ce n'est là, en effet, qu'un aveu déguisé d'ignorance : car, au fond, nous ne sommes guère plus avancés de savoir que notre science est une science de rapports au lieu d'une science de choses, lorsque nous nous interrogeons sur l'efficacité de cette connaissance des rapports vis-à-vis des choses elles-mêmes.

Quelle est donc, dans la science physique, sous l'appareil des hypothèses, des théories explicatives, des descriptions schématiques et symboliques, la véritable réalité? C'est ce que l'auteur cherche à démêler dans une remarquable dissection des principales théories de la physique moderne. Sa conclusion finale est celle du relativisme phénoméniste : les théories sont éphémères dans la partie qui prétend à une description des choses en elles-mêmes; elles sont durables dans la partie qui aboutit à une simplification et à une unification des rapports entre les choses. Toutefois, il est impossible ici d'affirmer en toute certitude et *a priori* que la science marche nécessairement vers l'unité et la simplicité. Car on observe également la tendance inverse. Dans les phénomènes connus, nous apercevons des détails de jour en jour plus variés, et l'observation nous révèle de jour en jour des phénomènes nouveaux. La science paraît ainsi marcher vers la variété et la complication. De ces deux tendances opposées, qui semblent triompher tour à tour, laquelle l'emportera? « Si c'est la première, la science est possible, mais rien ne le prouve *a priori*. » Dans le cas contraire, « la science se réduirait à l'enregistrement d'innombrables recettes ». M. Poincaré pose la question, et estime, avec raison, n'y pouvoir répondre. Ce n'est pas, en effet, sur le terrain de la psychologie ou de la logique des sciences où l'auteur s'est placé, que le problème de la possibilité de la science peut être posé. Il est métaphysique au premier chef. Et c'est par une autre méthode et en partant d'autres principes qu'on le résoudra, c'est-à-dire qu'on lui donnera sa véritable signification. Mais, bien qu'elles se terminent ici par « *ignorabimus* », et précisément pour cette raison, les savantes discussions de M. Poincaré, faites au strict point de vue du savoir positif, ont le grand mérite de montrer positivement la nécessité de ce problème ultime et l'impossi-

bilité, pour une logique qui ne serait pas la logique intégrale, pour une philosophie qui ne serait pas philosophie première, de le résoudre autrement que par l'agnosticisme.

LOUIS WEBER.

DIE KRISIS DES DARWINISMUS, etc. (*Wissenschaftliche Beilage zum 15. Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*). Leipzig, J.-A. Barth, 1902.

Après avoir régné sur les esprits d'une façon quasi-absolue et exclusive pendant plus d'un demi-siècle, les théories de Darwin, auxquelles on ne peut cependant refuser d'avoir opéré une révolution radicale dans la pensée scientifique et philosophique moderne, se trouvent aujourd'hui en butte à des attaques qui émanent, non plus du camp de ceux qui, dès leur apparition, leur ont déclaré la guerre au nom des causes finales et la tradition religieuse, mais de ceux-là mêmes qui doivent à Darwin, en partie tout au moins, leur éducation scientifique et leurs convictions philosophiques. — Quelle est la cause de ce revirement? D'après M. Kassowitz, qui a ouvert le feu dans la discussion sur la « Crise du Darwinisme » à la Société de Philosophie de Vienne, l'explication serait très simple : tant que le darwinisme constituait une machine de guerre contre les croyances surannées et le dogmatisme religieux, on n'avait pas le temps et on n'osait pas y toucher, on s'interdisait toute analyse, toute critique, toute vérification. Mais aujourd'hui que l'éducation scientifique de la majorité de ceux qui pensent et réfléchissent, peut être considérée comme terminée et qu'un fossé profond, infranchissable, sépare le domaine de la science de celui de la religion, la première ayant définitivement conquis le droit d'éliminer de ses considérations toute intervention de forces surnaturelles, on ne s'expose plus, en attaquant ou en critiquant le darwinisme, à compromettre les principes scientifiques qui étaient inscrits sur sa bannière et au nom desquels il combattait. Chacun se trouve dégagé de la réserve qui lui était imposée jusqu'ici et récupère sa pleine liberté, le droit de critiquer et d'apprécier, au risque même de voir tout l'édifice du darwinisme crouler et disparaître. Pour M. Kassowitz, il y a deux choses dans le darwinisme : la théorie de l'évolution et celle de la sélection naturelle, qui comprend aussi la lutte pour l'existence. La première de ces théories a été longtemps avant Darwin exprimée par Lamarck, la deuxième est faussse ou tout au moins ne répond pas à la réalité des faits. Les objections de M. Kassowitz à la théorie de la sélection naturelle se réduisent aux suivantes :

1° La Nature ne procède pas comme les éleveurs qui, pour obtenir une race plus ou moins parfaite, isolent les individus de cette race de tous les autres, de façon à empêcher le moindre mélange. L'apparition de quelques individus parfaits au point de vue de la lutte pour l'existence, n'amène pas du coup la disparition de tous les autres, ce qui

rend possibles des croisements dont le résultat peut être l'atténuation de la ou des qualités si péniblement acquises par les premiers.

2° Loin d'être formés par la lutte pour l'existence, les individus supérieurs, bien adaptés, ne doivent leur victoire qu'à ce fait que déjà avant la lutte ils possédaient toutes les qualités qui leur assuraient cette victoire. Les individus inférieurs, mal armés, sont vaincus d'avance, et la lutte pour l'existence, la sélection, sont impuissantes à atténuer en quoi que ce soit leur défaite.

3° Les sélectionnistes citent, à l'appui de leur thèse, la disproportion qui existe entre la masse innombrable d'individus qui naissent à chaque génération et le nombre souvent si limité de ceux qui atteignent l'âge adulte. Mais c'est attribuer à la Nature une perspicacité bien extraordinaire que de lui attribuer la faculté de distinguer dans l'œuf ou dans la larve le degré d'adaptation du futur individu et de dire que, si elle favorise la destruction de milliards d'œufs et de millions de larves, c'est parce qu'elle les voit incapables de donner naissance à des individus bien armés pour la lutte.

4° Les phénomènes tels que la coloration des plantes alpines et ceux de *mimosis* qu'on a souvent cités à l'appui de la sélection, n'ont rien à voir avec cette dernière théorie, ils ne sont que de simples phénomènes d'adaptation, d'influence du milieu.

Moins radicale que M. Kassowitz, M. von Wettstein, s'en tenant surtout aux données fournies par la botanique, reconnaît qu'il est impossible aujourd'hui d'attribuer à la même cause tous les changements de forme observés dans le règne végétal. Il distingue notamment dans la plante deux genres de caractères.

1° Des caractères organiques qui déterminent le degré que telle espèce occupe dans l'échelle des formes; ces caractères sont susceptibles de modifications soit par mutation, soit par croisement, soit enfin à la suite de la sélection, dont le rôle se borne, dans ce cas, à éliminer les individus non viables.

2° Des propriétés d'adaptation. Ici il faut distinguer deux cas, selon qu'on se trouve ou non en présence d'un éleveur intelligent. Dans le premier cas (et il faut ajouter que le rôle d'éleveur intelligent n'est pas seulement rempli par l'homme, mais souvent aussi par les animaux) le darwinisme trouve sa pleine application; dans le deuxième, il s'agit d'une adaptation directe, au sens attribué à ces mots par Lamarck, c'est-à-dire d'un procédé consistant dans une transformation progressive de l'organisme sous l'influence des besoins de la vie, la multiplication des conditions vitales déterminant une différenciation des organes, avec conservation, à l'état réduit ou latent, des organes ayant échappé à ces nouvelles influences, et transmission héréditaire des caractères acquis.

M. Hatschek ne voit de son côté aucune incompatibilité entre la sélection et l'adaptation; seulement la première s'applique aux propriétés acquises par l'organisme dans ses rapports avec d'autres orga-

nismes, la seconde aux changements qui résultent des réactions et rapports intimes ayant lieu au sein du même organisme et se transmettant par l'hérédité.

Enfin M. Joseph Breuer, résumant pour ainsi dire le débat, s'occupe des conséquences que l'élimination de la théorie de la sélection est capable d'exercer sur la pensée scientifique moderne. Il constate que cette théorie semblait, à un moment donné, répondre d'une façon aussi complète que possible à un de nos besoins les plus urgents, les plus élémentaires, celui de la causalité. Maintenant que cette théorie est écartée, qu'allons-nous faire? Allons-nous retourner au point de vue téléologique? Évidemment non. Mais où trouver une autre cause capable d'expliquer tout l'ensemble des phénomènes vitaux, de la vie organique? Cette explication nous est fournie, d'après l'auteur, par la théorie de l'évolution elle-même. De même que l'embryologiste, tout en se bornant à décrire la succession des phases de développement individuel depuis l'œuf jusqu'à l'individu adulte, n'en reconnait pas moins, dans toutes ces phases successives, l'action des mêmes causes que ses moyens d'observation ne lui ont pas permis de découvrir et qu'il relègue *a priori* dans le plasma germinatif, de même il est permis au biologiste de voir, dans le développement des espèces animales et végétales, l'action d'une série causale continue et de rattacher ce développement aux propriétés de la substance nébulaire elle-même, qui ne serait amorphe qu'en apparence, comme l'embryologiste admet que l'état amorphe du protoplasma, tel que nous le montre le microscope, n'est à son tour qu'un état apparent. Le développement progressif de la vie organique sur la terre serait donc dû non à la sélection qui ne jouerait que le rôle d'un simple correctif, mais à l'état de la terre au début de ce développement. Là serait la seule et unique cause de tout ce développement; c'est tout ce que la science nous permet de supposer pour le moment. Au delà de cette supposition, chacun retrouve sa liberté, et les esprits spéculatifs peuvent éditier telles hypothèses, telles croyances qu'il leur plaira : personne n'osera les contredire, à la condition qu'ils n'oublient pas que l'étude de l'évolution est du domaine de la science et de la causalité. C'est le seul moyen, non de concilier, mais de laisser vivre côte à côte la science et la téléologie.

Dans une communication sur « le loisir et son importance au point de vue de la morale sociale », M. von Ehrenfels se propose de rattacher l'examen des faits de la vie économique à un principe moral et croit avoir trouvé ce principe dans la notion du loisir. Le but de la science économique est de trouver la formule d'une organisation économique permettant d'assurer aux membres de la collectivité un loisir suffisant, compatible avec un développement de plus en plus grand de la civilisation. Le volume se termine enfin par un résumé de la communication de M. R. Eisler : « De la théorie de la connaissance dans la critique esthétique ».

Dr S. Jankelevitch.

II. — Esthétique.

Frank Chapman Sharp. — SHAKSPEARE'S PORTRAYAL OF THE MORAL LIFE. New York, Charles Scribner's sons, 1902.

J'ai lu avec un vif intérêt cette étude, qui est vraiment fort bien faite, sur la figuration de la vie morale dans l'œuvre de Shakspeare.

M. Sharp commence, ainsi qu'il le fallait faire, par l'analyse des motifs qui déterminent les actions des personnages dans le drame shakspearien. Parmi les plus importants, sont les motifs altruistes : mais l'altruisme, remarque-t-il, n'y demeure pas dans l'abstraction, il est toujours éveillé par quelque émotion forte. Sur les conflits de l'égoïsme et de l'altruisme, les opinions les plus diverses se rencontrent; l'idéal moral apparaît pourtant dans la balance des deux sentiments extrêmes. Si l'*honneur*, dans quelques personnages, le dispute à l'oubli de soi-même, au sacrifice de l'individu, ces deux motifs sont parfois difficiles à séparer l'un de l'autre. La vertu est sentie et dépeinte comme *belle*; une autre forme de la beauté morale, c'est le déploiement d'une forte volonté : si les héros présentent un type plutôt que l'autre, cela dépend de leur tempérament et des circonstances. La vice n'est pas nécessairement laid et répugnant, comme la vertu est belle et séduisante; mais certains vices éveillent une sorte de répulsion physique, et les expressions ne manquent point dans Shakspeare pour caractériser ce trait de la vie morale.

Rien, dans ses héros, du *transcendentalisme* de Kant et de Fichte : ils ne s'en rapportent pas aux règles d'un monde supra-sensible. La raison signifie, pour eux, la capacité d'ajuster les moyens aux fins et de juger correctement de la valeur relative des fins; elle est la prudence, par opposition à la passion, mais jamais la faculté d'appréhender des lois supra-terrestres; ce rationalisme semble aussi peu en accord avec l'esprit du drame shakspearien que l'est le Kantisme, dont ce rationalisme n'est qu'un pâle reflet.

La source de la vie morale peut être cherchée encore, et le transcendentalisme s'offre ici sous une troisième forme, dans la loyauté envers un législateur, un roi ou un dieu. Nul doute que le devoir envers Dieu n'est pas, aux yeux de Shakspeare, un sentiment spécial, sans rapport avec d'autres sources d'action : il le traite comme une même émotion, qu'elle s'adresse au roi des cieux ou au roi terrestre. Dans ce sentiment de loyauté, une analyse précise retrouve aussi les motifs déjà connus, crainte, affection, suggestion, etc.; elle y découvre enfin un sentiment du bien commun, une forme du patriotisme. L'action ne prend pas son caractère moral de l'obéissance envers Dieu, et l'on a pu dire qu'il n'est point de vie religieuse dans Shakspeare. Il y a toujours conflit entre le bien et le mal. Le fait est que la plupart de ses caractères révèlent de façon ou d'autre la croyance aux postulats fondamentaux de la religion; néammoins leur attitude envers Dieu appa-

rait rarement comme un facteur direct et déterminant de leur conduite envers les hommes. A vrai dire, la conscience de l'obligation est absente; il ne s'agit, pour ces personnages, que d'un état à réaliser, et la contrainte reste un phénomène secondaire dans le conflit des désirs. La moralité n'est pas, à ce qu'il semble, la création d'une foi religieuse, mais d'un idéal sans lequel la religion elle-même n'entraînerait ni révérence ni enthousiasme moral.

Quant au *critère* du juste et de l'injuste, la doctrine de Shakspeare serait, selon M. Sharp, un eudémonisme. Le jugement moral se fonde sur le bien apporté à soi ou aux autres. Un caractère esthétique intervient aussi, la laideur du mal, la beauté du bien. Il n'est jamais question d'une vie en accord avec la nature, ni de « droits naturels ».

Si le *vrai bien*, au fond, c'est le bien-être, comment entendre ce mot? Est-ce le plaisir, le développement de nos facultés, l'achèvement de soi-même? Cet achèvement n'est pas le seul objet du désir, dans le théâtre shakspearien. La soif de la renommée y tient une place importante. Gloire, réputation, ne sont pas désirées comme des moyens, mais comme des fins en soi. Ces héros du drame s'inquiètent d'apparaître aux autres sous une figure favorable. Ils n'en trouvent pas moins, d'ailleurs, un plaisir réel dans l'estime qu'ils font d'eux-mêmes.

Sous le titre de *conscience et non conscience*, M. Sharp étudie ensuite le monde des criminels, si profondément vu par le poète anglais. Il en apprécie les caractères avec finesse, et se montre fort instruit en cette matière. Il y relève le curieux contraste qui existe parfois entre la qualité de l'individu et sa langue morale : elle peut être la plus savante dans le pire malfaiteur; elle l'est dans Richard III et dans Iago, par exemple, plus que dans Macbeth. C'est un des meilleurs chapitres de l'ouvrage.

La *volonté*, dans Shakspeare, apparaît toujours un résultat du caractère; et c'est pourquoi la prédiction des actions y est possible. Ses héros discutent les causes de leur caractère : hérédité, influence des astres, etc., selon le temps et la qualité du personnage. Invariablement, ils espèrent une amélioration finale, une satisfaction. L'action, la volonté, n'est jamais créée de rien comme le prétend l'indéterminisme.

Au sujet des rapports du *bonheur* et de la *vertu*, M. Sharp relève la pénalité, toute morale, de la conscience. Il discute le cas de Macbeth. Macbeth, selon lui, n'est pas la tragédie du remords. J'estime qu'il a raison, ayant soutenu la même thèse [1], en ce sens que le remords est ici purement organique, non pas moral. Il y aurait aussi à analyser, mieux que je ne l'ai fait moi-même, la nature des deux personnages au point de vue pathologique. Le poète, au reste, n'attache pas infailliblement le succès, le bonheur, à la vertu, à la pratique du bien. Il n'amoindrit pas l'importance, pour la vie heureuse, d'un intellect sain, d'une

1. *La morale dans le drame*, F. Alcan, édit. 1889. Il se trouve que je suis d'accord avec M. Sharp sur plusieurs points, et je me félicite d'avoir l'appui d'un critique aussi bien instruit du théâtre de Shakspeare.

conduite prudente. Il laisse intervenir le hasard, l'accident, sans lui faire part trop large. Les lois morales possèdent à ses yeux une objectivité : elles sont les lois du bien individuel et social, au plus large sens du mot.

Quelles ont été, en *morale* et en *métaphysique*, les opinions de Shakspeare lui-même? C'est une dernière question qu'on est amené à se poser. Tout ce qu'il semble possible d'inférer de son œuvre est qu'il a passé de la foi naïve au doute, pour revenir plus tard à la foi en Dieu, mais dans un esprit différent. Il a montré de plusieurs façons la puissance que l'âme tire de la foi religieuse ; il a montré également la force et l'indépendance du caractère en quelques héros qui ne prennent pas d'appui en dehors d'eux-mêmes. Poète, il peignait la nature avec la même sincérité qu'il l'étudiait. Il avait faite sienne la parole de Marc-Aurèle : « Courts sont nos jours, faisons-en le meilleur emploi. » Celle de Kant, qui place la valeur de la vie dans sa signification transcendentale, lui demeurait étrangère. Plus que jamais, conclut M. Sharp, la formule d'action qui fut la sienne nous est nécessaire, dans un âge qui voit la vieille théologie s'évanouir, sans savoir encore ce que pourra être la nouvelle.

L. Arréat.

III. — Histoire de la philosophie.

C. Biuso. — La fantasia, ovvero spiegazione fisica dell' atto intellettivo nei filosofi passati. 1 vol. in-8° de IX-297 pages. Catane, Giannotta, 1903.

Le mot « imagination » ou « fantaisie » n'a pas été pris par M. Biuso au sens esthétique et populaire : il désigne la faculté de produire des images, la φαντασία des philosophes grecs, qui, suivant la doctrine naturaliste ou plus exactement matérialiste qu'adopte l'auteur, constitue toute la pensée.

Dès l'introduction, dont le ton comme l'objet rappellent assez certaine préface de l'*Ethique*, M. Biuso proteste contre la séparation que tant de doctrines prétendent établir entre l'homme et la nature; il rejette toute « anthropologie mythographique », et espère que la gloire du siècle naissant sera d'affirmer définitivement, « en pénétrant dans cet immense laboratoire qu'est le cerveau », l'unité et l'indivisibilité du domaine de la nature, qui ne comporte point de colonnes d'Hercule. « Alors seulement les races supérieures pourront se faire honneur d'avoir clos la période de leur enfance. »

L'auteur conçoit en effet la « philosophie éternelle » non comme le développement des métaphysiques *a priori*, mais comme l'affirmation perpétuelle de ce qu'il voudrait appeler la *Panphysie*, conception proche du panthéisme, mais qui ne s'identifie pas avec lui, car pour la

science l'univers est un πᾶν, non un *Panthéon*. L'ouvrage entier étant consacré à relever toutes les manifestations historiques de cette philosophie naturaliste, chaque chapitre nous fait parcourir toute l'histoire de la philosophie à propos de quelque point particulier : l'âme, les impondérables, les bêtes, l'esprit, les idées réelles et nominales, l'imagination proprement dite. Cette méthode présente un grave défaut : une marche aussi rapide fait naître nécessairement l'impression que les caractères spécifiques de chaque système sont méconnus. Et la conclusion la plus claire qui résulte de cet examen, c'est que la doctrine naturaliste de la production des images a trouvé beaucoup plus de partisans et infiniment moins de contradicteurs dans l'antiquité que dans les temps modernes, constatation désolante pour une philosophie qui attend son triomphe des siècles futurs.

Effectivement, on peut dire que, pour les anciens, l'âme a toujours été soit le corps lui-même, soit quelque élément ou la somme des éléments naturels, soit enfin une partie de l'énergie cosmique ou, ce qui revient au même, de la substance divine. On peut dire que la conception idéaliste du sujet pensant a totalement échappé aux philosophes de l'antiquité. Mais encore faudrait-il distinguer parmi eux, et ne pas mettre tout à fait au même plan les prédécesseurs de Socrate et les successeurs d'Aristote. Ensuite, à faire à l'antiquité un mérite d'avoir ignoré l'idéalisme moderne, on risque fort d'avoir l'air de l'ignorer ou tout au moins de le méconnaître soi-même. On comprend qu'avec une telle disposition d'esprit M. Biuso fasse honneur à Spinoza d'avoir synthétisé dans sa théorie de l'âme toutes les doctrines antiques ; mais c'est un singulier honneur que celui d'être à l'antipode de l'esprit moderne.

De façon générale, dit l'auteur, les philosophes qui ont conçu la vraie nature de l'âme se rangent sous deux catégories : ceux qui ont formulé cette conception positivement, en affirmant que l'âme est une énergie, un principe naturel latent dans l'organisme ; et ceux qui l'ont formulée négativement, en excluant toute substance extérieure ; mais l'une et l'autre formule s'équivalent parfaitement. Telle est la théorie scientifique, la vraie théorie de l'âme.

Comment est donc née la conception « mythique », la doctrine spiritualiste de l'âme ? Ce n'est pas le christianisme qui l'a introduite ; car les premiers philosophes chrétiens ont conçu l'âme comme une réalité *matérielle* créée par Dieu. On ne voit se poser clairement la question de la dualité et de la séparation des substances corporelle et spirituelle qu'au XIIIe siècle, dans les débats du concile de Latran. La difficulté inextricable qui naît des rapports de ces deux substances a occupé tous les scolastiques ; Descartes pensa la lever ; mais le spinozisme, qui lui succéda immédiatement a montré l'inanité de ses efforts. Enfin le dynamisme, plus moderne, n'est qu'un spiritualisme larvé, et retrouve les mêmes difficultés. Tel a été, selon M. Biuso, le développement de la « conception mythique de l'âme » ; l'auteur a seulement oublié d'en tirer cette conclusion, que l'idéalisme moderne n'est pas un

produit passager et artificiel, qu'il n'est même pas lié à une conception religieuse particulière, mais qu'il est le fruit naturel du développement de la réflexion.

Il n'est pas nécessaire de suivre l'auteur dans sa course rapide de Lucrèce et Sénèque à Secchi, à propos des impondérables, ou de l'antique théorie des εἴδωλα à la formule donnée par Bain des lois de l'association. La conclusion positive de tous ces développements est que la pensée est « une fonction qui se résout en un petit nombre de mouvements produits par les agents naturels ». Ce n'est pas seulement une part qu'il faut faire à l'imagination dans l'acte de l'intellection : elle est l'acte tout entier. « La vie en général est un mouvement accumulé avec intensité, et la vie psychique est la plus haute puissance de la vie en général; d'où il faut conclure que le mouvement atteint son maximum dans le cerveau. Le mot qui exprime le mécanisme réel de la pensée est celui d'imagination. »

Dans un dernier chapitre qui constitue en réalité une deuxième partie, on reprend, sans trop savoir pourquoi, le même course à travers toute l'histoire de la philosophie, du moins de « la philosophie éternelle ». On ne saurait gagner beaucoup à voir caractériser et rapprocher en moins de huit petites pages l'atomisme d'Épicure, celui (?) de Leibniz et celui de Herbart; mais la liste des philosophes dont M. Biuso a composé sa philosophie éternelle est par elle-même instructive; elle comprend : les Atomistes, les Académiciens, les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Sceptiques et les Cyrénaïques, les Scolastiques, Locke et Hume, enfin Kant. On remarque avec étonnement que toute l'école cartésienne est absente de cette *perennis philosophia*, et qu'en revanche Kant y est rattaché; mais c'est sous la condition, assez inattendue, d'interpréter sa théorie de l'imagination non plus au sens métaphysique, mais en un sens « physique et physiologique » : à ce prix, nous affirme l'auteur, — et on peut le croire sur parole, — toute ou presque toute l'obscurité traditionnelle de la doctrine s'évanouira. En effet, la synthèse intellectuelle et la synthèse imaginative se réduiront, quoi que puisse en dire Kant, à être ce qu'elles sont réellement : une seule et même chose; et on trouvera qu'en définitive, « l'*imagination* de Kant et la φαντασία d'Aristote, des Stoïciens et des philosophes naturalistes sont identiques ».

Un aperçu aussi rapide de l'évolution des doctrines a le tort de présupposer toute une philosophie de l'histoire, qui seule pourrait fournir un lien à des développements aussi dispersés. Or à quoi se réduit la philosophie de l'histoire dans l'ouvrage de M. Biuso? A la conception d'une *perennis philosophia*, qui ne consiste elle-même que dans la répétition périodique à travers les âges d'une même idée : répétition (non évolution) que l'auteur hésite à expliquer par la loi de continuité ou par « un parfait isomorphisme cérébral » de certains individus. Quand on parle de la permanence et non de l'évolution d'une idée, on se condamne à un résultat positif assez maigre; car une conception

commune à un grand nombre de systèmes ne peut être qu'une chose assez médiocre et très indéterminée : ainsi en est-il de l'idée de naturalisme; tous les développements historiques de M. Biuso sur la résolution de la pensée en mouvements n'arrivent pas à lever un seul instant l'ambiguïté qu'il y a dans ce mot « se résoudre », non plus du reste que dans celui de « nature »; car au fond tous les philosophes ne se croient-ils pas également naturalistes, sauf à différer sur la définition de ce qu'ils disent naturel?

Bref, la conception que l'auteur s'est faite de la *perennis philosophia* l'a condamné à manquer de cette qualité si précieuse à l'historien : le sentiment des différences, c'est-à-dire, en somme, l'esprit critique. Elle l'a condamné aussi à n'aboutir à aucune conclusion vraiment positive et féconde. Ce n'est pas que les développements de cette histoire de la psychologie matérialiste ne soient parsemés de réflexions personnelles, et d'anticipation sur l'avenir; en voici un exemple : « Je ne sais si nos descendants auront la bonne fortune de réussir à photographier la pensée : de la science il convient d'espérer tout » (p. 76).

CHARLES LALO.

James Adam. — THE REPUBLIC OF PLATO, *edited with critical Notes, Commentary and Appendices.* 2 vol. in-8°. Cambridge, University Press, 1902.

Lorsque paraît une édition nouvelle d'un grand philosophe, il est naturel qu'une Revue philosophique en fasse mention, ou même en donne une description sommaire; mais là, semble-t-il, se borne sa tâche, sauf, bien entendu, certains cas exceptionnels, tels que le célèbre *Pascal*, le premier vraiment authentique, publié par Faugère en 1844. Lorsque le travail de l'éditeur a consisté simplement à collationner à nouveau un ou deux manuscrits, à choisir dans les passages controversés entre diverses variantes, ou encore à justifier à grand renfort de rapprochements et de références telle locution ou telle construction grammaticale d'apparence plus ou moins insolite, on m'accordera que le philosophe a le droit de se désintéresser de toute cette σμικρολογία, comme se fût exprimé Platon lui-même.

Il n'en est plus tout à fait ainsi, quand le nouvel éditeur a saisi l'occasion qui lui était offerte de s'expliquer sur l'auteur, d'apprécier son système, sa méthode, son influence, de jeter quelque lumière sur les parties restées obscures de sa doctrine. Ce faisant il procède, bon gré, mal gré, en philosophe, et du coup tombe sous la juridiction des historiens de la philosophie. Or dans quelques pages tel est précisément le cas de M. Adam. Comme philologue et comme helléniste, je n'aurais pour ainsi dire qu'à louer dans ses notes, où sans longueurs, sans redites inutiles, les difficultés d'ordre littéraire sont en général

très ingénieusement débattues. Mais, dans la *Revue philosophique*, encore une fois *nunc non erat his locus*.

En revanche, en qualité de platonicien et d'historien du platonisme, je déclare que je sais gré à M. Adam des vues exposées dans sa préface; on lui accordera sans peine que des ouvrages comme la *République* « ne comportent aucun commentaire définitif, chaque admirateur de l'idéal réclamant le droit d'interpréter à la lumière de ses aspirations personnelles ce monument impérissable d'idéalisme »; — ou que tout parallèle indiscret avec nos idées modernes aurait pour conséquence obligée un trouble fâcheux jeté sur les véritables intentions de Platon; — ou encore que l'exégèse du platonisme primitif ne doit pas se confondre avec l'histoire ultérieure du système, quelque intérêt que celle-ci présente. Enfin lorsque M. A. rappelle que dans la *République* les allusions explicites ou implicites à tout ce qui constitue la vie de l'hellénisme, art, poésie, sciences, institutions politiques et sociales, sont assez fréquentes pour exiger une connaissance approfondie de toute la Grèce antique, on pourrait le soupçonner d'avoir à dessein d'autant plus insisté sur les difficultés de sa tâche, qu'il était et se savait plus capable de les affronter.

Mais ce qui dans ces deux volumes attirera surtout, et avec raison, l'attention des philosophes, ce sont, outre certaines notes très remarquables (p. ex., VI, 509 B), quelques-uns des appendices insérés à la suite de chacun des dix livres dont se compose le dialogue. Un grand nombre sans doute sont d'ordre purement critique : j'entends par là qu'ils visent les problèmes les plus délicats soulevés par l'établissement raisonné du texte. D'autres, trop rares à mon gré, s'attaquent au fond même de la doctrine : c'est ainsi que M. Adam (II, 264-312) nous donne une étude complète du passage où intervient le fameux « nombre de Platon », véritable fantaisie savante qui ne doit pas plus être assimilée à une démonstration rigoureuse qu'à un pur jeu d'esprit. Ailleurs (II, 156-168), après avoir établi un rapprochement beaucoup plus étroit que ses devanciers entre les deux allégories consécutives des segments proportionnels (fin du livre VI) et de la caverne (début du livre VII), il justifie en détail le programme d'éducation scientifique imposé ici au futur philosophe par l'intime conviction, chez l'auteur du *Timée*, que l'univers avec tout ce qu'il contient a été disposé et se maintient en vertu de lois mathématiques : ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ est un adage sur lequel M. Adam revient à toute occasion. Citons encore son appendice sur la dialectique platonicienne (II, 168-179), où il se sépare nettement et de Lotze, aux yeux duquel les idées platoniciennes n'expriment que « la réalité de l'être », et de Lutoslawski qui les réduit à une simple catégorie de concepts. On a cru, dit à ce propos M. A., rendre un service signalé à Platon en atténuant, en édulcorant son idéalisme, sous couleur de le rendre plus raisonnable, de combler l'abîme qui le sépare de la pensée moderne. Grave erreur : la tentative n'aboutit qu'à le dépouiller de ce

qui constitue au plus haut degré son originalité et sa grandeur.

Mais ce que nous donne M. A. dans le domaine philosophique ne nous console pas du tout de ce qu'il nous refuse. Que de problèmes de psychologie, de morale, de sociologie, de métaphysique devant lesquels il passe sans s'arrêter ou du moins ne s'arrête qu'en passant! Quant aux difficultés relatives à la date supposée de l'action, et à celle, bien autrement importante, de la composition du dialogue, date d'où dépend la place très discutée aujourd'hui de ce chef-d'œuvre dans la longue évolution intellectuelle du génie platonicien, quant au plan qui a présidé au rapprochement de tant de parties en apparence disparates, il convient de faire crédit au nouvel éditeur, qui annonce dans sa préface l'intention de consacrer à ces matières si controversées un volume spécial. C'était déjà, il faut le reconnaître, une tâche singulièrement absorbante que celle de recueillir et de mettre en œuvre toutes les lumières que ses méditations personnelles et la lecture des innombrables travaux de ses devanciers lui fournissaient pour la constitution et l'éclaircissement du texte dans ce domaine : Schneider en Allemagne, Jowett et Campbell en Angleterre sont les guides qu'il a le plus volontiers et le plus communément suivis. Ajoutons que ces deux volumes, comme d'ailleurs la plupart des publications analogues qui sortent des presses universitaires anglaises, sont supérieurement, presque luxueusement imprimés.

C. HUIT.

Dr Pekàr Kàroly. — A FILOZOFIA TÖRTÉNETE AZ EMBERI GONDOLKODAS TORTÉNETE. *L'Histoire de la philosophie* (*L'Histoire de la pensée humaine*). 1 vol. in-8°, 468 pages, Budapest, 1902.

Le nouveau travail de l'auteur de *Positiv Aesthetika*[1] n'a qu'une seule originalité : il est écrit en hongrois. Mais s'il enrichit la littérature philosophique magyar, qui est plutôt pauvre, il ne nous apporte, à nous, rien de particulier.

L'auteur ne commence pas son ouvrage — c'est sa plus grande qualité — par la philosophie grecque : il cherche d'abord à dégager « les éléments philosophiques des peuples orientaux » que l'influence de Zeller fait généralement négliger. Il s'attache surtout à Lao-tse qui a beaucoup de commun avec les philosophes grecs contemporains de cette époque. Il insiste sur le rôle de la *Renaissance* et de la *Réforme* religieuse dans l'histoire de la philosophie. Il n'oublie pas de mettre en relief « les éléments nouveaux » indirectement introduits dans la philosophie par Copernic, Galilée, de Vinci, Lavoisier, Darwin, etc. Il s'attache aux idées philosophico-religieuses de chaque époque. Les passages relatifs à la *religion naturelle* sont assez curieux.

1. Voir notre compte rendu de cet ouvrage, *Revue philosophique*, janvier 1899.

Par une esquisse des étapes évolutives de l'histoire de la philosophie, l'auteur aboutit au mouvement philosophique contemporain. M. Pekàr relève avec raison la valeur du mouvement sociologique du XIXe siècle. mais ce mouvement même est superficiellement dessiné.

Je ne dirai rien contre la manière objective de l'auteur d'exposer les systèmes, les théories. Non seulement cette méthode permet de faire parler les philosophes eux-mêmes, mais elle dégage leurs contradictions, d'où, suivant M. Pekàr, « se dessine souvent la vérité ». Je dois signaler les *tableaux synoptiques* de l'évolution des doctrines philosophiques. La valeur de ces *tableaux* est exceptionnelle. La bibliographie du volume est abondante et soignée. Somme toute, ouvrage consciencieux, qui fait honneur à l'auteur.

OSSIP-LOURIÉ.

Les *Philosophische Studien* publiés sous la direction de Wundt se transforment en un nouveau périodique intitulé *Archiv für gesamte Psychologie*, dirigé par le Prof. MEUMANN, de Zurich. Comme l'indiquent son titre et la Préface du premier numéro, cette Revue doit embrasser la psychologie tout entière, sous ses diverses formes et dans ses diverses applications. Nous en rendrons prochainement compte.

Signalons aussi l'apparition des *Beiträge zur Psychologie der Aussage* sous la direction de W. STERN (Breslau), publiés à Leipzig chez J.-A. Barth. Ce recueil consacré à la psychologie du témoignage, l'étudiera dans ses rapports avec le droit, la pédagogie, la psychiâtrie et les recherches historiques. Il paraîtra en fascicules sans date fixe.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii.

(Septembre 1902-février 1903).

M. Schwartz : *L'éthique de Guyau* et de *Nietzsche*. Nietzsche a trouvé en Russie un terrain particulièrement favorable à ses idées. Son nom y est presque aussi célèbre que celui de son devancier et compatriote, Schopenhauer. Il ne serait pas bien aisé de dire si le nombre de ses disciples dépasse véritablement celui de ses adversaires, un fait est certain : l'auteur d'*Also sprach Zarathustra* ne compte pas d'indifférents dans le monde lettré. Il n'y a pas de revue qui ne lui consacre de temps à autre une étude, généralement d'après les travaux allemands. Mais jusqu'à présent presque personne, en Russie, n'avait signalé la parenté intellectuelle du penseur allemand et de l'auteur de la *Morale sans obligation ni sanction*. M. Schwartz comble cette lacune. Il ne va pas jusqu'à affirmer, avec M. Fouillée, que « Nietzsche a eu, sur certains points, pour *devancier* en France un philosophe poète (Guyau) dont les commentateurs ont passé le nom sous silence[1] », il se borne à constater la parenté de leurs systèmes, surtout dans le domaine éthique, et il cherche à démontrer que les deux philosophes ont élaboré leurs doctrines « indépendamment et pour ainsi dire parallèlement ». Il est cependant acquis que Guyau n'eut pas la moindre connaissance du nom et des écrits de Nietzsche, tandis que, au contraire, Nietzsche connut *l'Esquisse d'une morale* et *l'Irreligion de l'avenir*, livres qu'on a trouvés dans sa bibliothèque. Il a couvert même ces ouvrages de notes marginales, de traits, de points d'exclamation, de marques d'approbation, etc.[2]. Ces jugements seuls prouvent qu'il connut parfaitement Guyau. M. Schwartz passe presque sous silence ce fait d'une importance capitale. Mais il faut lui rendre justice, il reconnaît que Guyau est supérieur à Nietzsche. Sa supériorité résulte du fait que sa morale n'est pas purement individualiste. Contrairement à Nietzsche, « qui reste à mi-chemin », Guyau fait aboutir la morale individuelle à sa fin logique : la morale sociale. Ainsi les éléments constitutifs de l'idéal

1. *Nietzsche et l'immoralisme*; Paris, F. Alcan.
2. *Ib.*

de Nietzsche aboutissent-ils chez Guyau à un développement évolutif qui leur permet de sortir des cadres étroits de l'individualisme et de passer sur un terrain plus fécond : l'universalisme.

E. Troubetskoi : *La philosophie de Nietzsche.* Premiers chapitres d'une étude qui promet d'être longue et bien documentée.

N. Vinogradov : *Le scepticisme de Hume.* Exposé de la philosophie de David Hume. L'élément critique de cet article est nul.

G. Tschelpanov : *La psychologie et la théorie de la connaissance.* Étude plus métaphysique que psychologique. — Le même auteur étudie, dans un autre article, avec beaucoup de clarté, *La néogéométrie et sa portée pour la théorie de la connaissance.*

S. Boulgakov : *L'état d'âme de Herzen.* Deux articles. La conclusion de cette étude un peu hâtive est, suivant l'expression même de l'auteur, celle-ci : « La philosophie de Herzen est inférieure à sa personnalité. » Malheureusement M. Boulgakov retrace à peine la personnalité de Herzen et encore moins ce qu'il appelle sa philosophie. L'auteur est presque tenté de voir chez Herzen certaines tendances au positivisme, mais la définition qu'il donne de la doctrine d'Auguste Comte se rapporte bien davantage au nihilisme. « Le positivisme, dit-il, est la philosophie inconsciente de tous ceux qui sont étrangers à toute philosophie. » Herzen n'a jamais lu Auguste Comte. Il a subi légèrement l'influence du matérialisme scientifique de Vogt, mais le matérialisme et l'idéalisme se coudoient chez lui. D'ailleurs, Herzen est-il philosophe? Non. Herzen, — nous l'avons démontré dans notre *Philosophie russe contemporaine*, — est un agitateur politique ; comme tel il a puissamment servi l'idée du progrès en Russie, mais non seulement on ne trouve chez lui aucune trace d'un système philosophique quelconque, mais il est personnellement hostile à toute doctrine philosophique. Dans sa jeunesse il s'intéressa à Hegel : ce fut de courte durée. Il raconte quelque part, plaisamment, sa lecture de Feerbrach (*Wesen des Christenthums*) et avoue qu'il « ne tient à se déclarer disciple d'aucun *philosophe.* » Herzen est un révolutionnaire russe qui ne s'est pas complètement débarrassé de la maladie de l'époque : le panslavisme; il est surtout et avant tout un nihiliste athée dans le sens de saint Augustin : « Nihil appellantur quia nihil credunt et nihil docent. »

S. Boulgakov : *La philosophie de Soloviov.* Étude un peu obscure. « Dans le domaine de l'éthique, Kant nous offre la thèse, Hegel l'antithèse, Soloviov la synthèse. »

A. Gourevitch : *L'état actuel de la sociologie.* Étude documentée et consciencieuse. Après un aperçu rapide des origines et de l'évolution de la sociologie, l'auteur expose clairement les théories des sociologues contemporains : Tarde, Durkheim, Zimmel, etc.

La Société de philosophie de l'université de Saint-Pétersbourg a décidé de faire paraître tous les ans un recueil sous ce titre : *L'année*

philosophique. Le comité de rédaction est composé de MM. Deboslky, Koloubkovsky, Radlov. Le recueil sera consacré non seulement aux travaux de la *Société* mais aussi au mouvement philosophique russe en général.

La Revue philosophique tiendra ses lecteurs au courant des travaux de cette très utile publication.

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. LE DANTEC. — *Les limites du connaissable : la vie et les phénomènes naturels*. In-8°, Paris, Alcan.

C. PIAT. — *Aristote* (*Collection des grands philosophes*). In-8°, Paris, Alcan.

L.-J. DELAPORTE. — *Essai philosophique sur la géométrie non-euclidienne*. In-8°, Paris, Naud.

P. REYNAUD. — *La civilisation païenne et la politique*. In-12, Paris, Perrin.

D.-P. FRÉDAULT. — *La science et l'art dans la philosophie*. In-8°, Paris, J.-B. Baillière.

L. DUGAS. — *L'Imagination*. In-12, Paris, Doin.

M. RENAULT. — *Epicure*. In-18, Paris, Delaplane.

F.-M. MYERS. — *Human Personality and the Survival of bodily Death*. 2 vol. gr. in-8°, London, Longmans.

E.-J. BENNETT. — *The Society for psychical Research*. In-8°, London, Johnson.

BOLLINGER. — *Die Willensfreiheit : eine neue Antwort auf eine alte Frage*. In-8°, Berlin, Reime.

SCHRADER. — *Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils*. In-8°, Leipzig, Barth.

HUNDHAUSEN. — *Zur Atombewegung : Kritik und neues*. In-12, Leipzig, Barth.

A. FERRO. — *La teoretica della conoscenza in Volkelt*. In-8°, Aoste, Salino.

MAZARELLA. — *Studi di etnologia giuridica*. In-8°, Catania, Cocco.

S.-N. PATTEN. — *Teoria delle forze sociali*. In-8°, Roma, Colombo.

ALLEMANI. — *L'elemento psichico : studi di metodo nelle indagini psicologiche*. In-8°, Torino.

NUCKOWSKI. — *Poczatki Logiki ogolniy dla Szkol*. Krakow, Slonny.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LV

Binet. — La pensée sans images..... 138
Bos (Camille). — Contribution à l'étude des sentiments intellectuels. 353
Cantecor. — La philosophie nouvelle..... 252
Dantec (F. Le). — Instinct et servitude..... 233 et 384
Duprat. — La négation : étude de psychologie pathologique..... 498
Kozlowski. — La psychogenèse de l'étendue..... 71
Durkheim et Fauconnet. — Sociologie et Sciences sociales..... 465
Landry. — L'Imitation dans les beaux arts..... 577
Mourre (Bon). La Volonté dans le rêve..... 506 et 634
Paulhan. — Sur la mémoire affective..... 42
Rageot. — Sur le seuil de la vie affective..... 153
Rauh. — Du rôle de la logique en morale..... 121
Schinz. — Esquisse d'une philosophie des conventions sociales.. 601
Sollier (Dr). — L'autoscopie interne..... 1
Winiarski. — Le principe du moindre effort comme base de la science sociale..... 278 et 373

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

Piéron (H.). La rapidité des processus psychiques..... 89
Ribéry. — La phrénologie en Amérique..... 176
Rousseau (P.). — La mémoire du rêve dans le rêve..... 411

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

Blum. — Le mouvement pédologique et pédagogique..... 649
Godfernaux. — A propos d'une philosophie de la solidarité..... 306
Ribot (Th.). — L'association des idées..... 529

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Adam. — *The Republic of Plato*..... 679
Annales de l'Institut international de Sociologie, VIII..... 562
Baensch. — *Lambert's Philosophie*..... 226
Bérillon. — Comptes rendus du IIe Congrès international d'hypnotisme..... 214
Biuso. — *La fantasia*..... 676
Bouglé. — Vie spirituelle et action sociale..... 450

Bon. — *Die Dogmen der Erkenntnisstheorie* 437
Castelein. — Logique 428
Correspondance de Leibniz et de Kochansky 223
Chapman Sharp. — *Shakspeare's Portrayal* 674
Cuyer. — La Mimique 103
Degot. — Le tir en temps de paix et en temps de guerre 216
Duhem. — Thermodynamique et chimie 199
— La Chimie physique, etc ..... 318 et 329
Dunan. — Essais de philosophie générale : la Morale 557
Durkheim. — L'année sociologique, Ve 96
Ebbinghaus. — *Grundzüge der Psychologie*, t. I 329
Eisler. — *Nietzsches Metaphysik* 112
Fouillée. — Esquisse d'une psychologie des peuples européens 438
Freycinet (De). — Sur les principes de la mécanique rationnelle. 191
Goblot. — Justice et liberté 448
Greenslet. — *J. Glanvill* 115
Kant. — *Gesammelte Schriften*, t. XII 343
Kirschmann. — *Die Dimensionen des Raumes* 202
Krisis des Darwinismus 671
Kurt Geisler. — *Das Wesen des Unendlichen* 433
Landry. — La responsabilité pénale 553
Lapie. — La Logique de la volonté 209
Lagrésille. — Le fonctionnisme universel 425
Lasserre. — La Morale de Nietzsche 110
Liebmann (Otto). — *Gedanken und Thatsachen*, II 190
Lipps (Th.). — *Vom Fühlen, Wollen and Denken* 550
Maudsley. — *Life in Mind and Conduct* 545
Medicus. — *Kants Philosophie der Geschichte* 345
Mellin. — *Marginalien zur Kant Kritik* 565
Newton Marshall. — *Die gegenwartigen Religionsphilosophie in England* 341
Orestano. — *Le idee fondamentali di Nietzsche* 453
Pareto. — Les systèmes socialistes 220
Paulhan. — La volonté 213
— Analystes et esprits synthétiques 543
Pekar. — *A filosofia tortenete* 681
Piazzi. — *La scuola media* 450
Pillon. — L'année philosophique, XIIe année 104
Pitres et Régis. Les obsessions et les impulsions 442
Poincaré. — La Science et l'hypothèse 667
Pron. — Influence de l'estomac sur les fonctions psychiques 446
Richard (G.). — L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire. 540
Riley. — *The Founders of Mormonism* 446
Roberty (De). — F. Nietzsche 107
Royce. — *The World and the Individual* 187
Schatz. — L'œuvre économique de D. Hume 228

Schiller. — *Philosophische Schriften und Gedichte*..... 104
Schwartz. — *Glück und Sittlichkeit*..... 560
Sidis (Boris). — *Psychopathological Researches*..... 547
Solvay. — Introduction à l'énergétique physio- et psycho-sociologique..... 196
Wallin. — *Researches on the Rythm of Speech*..... 104
Wundt. — *Einleitung in die Philosophie*..... 417

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Journal für Psychologie und Neurologie..... 230
Monist (The)..... 117
Psychological Review..... 347
Voprosy filosofii i pscichologuii..... 682
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane..... 458 et 568

NÉCROLOGIE

M. Pierre Laffitte..... 232

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

BINDING SECT. JAN 8 1976

B
2
R4
t.55

Revue philosophique de la
France et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY